LENIN

OPERE

V. I. LENIN

Opere complete

XXXVIII

Quaderni filosofici

a cura di Ignazio Ambrogio

1969 - Editori Riuniti - Roma

Avvertenza

Il presente volume, che è l'edizione italiana piú completa delle annotazioni di Lenin su temi di filosofia, riunite sotto il titolo complessivo di Quaderni filosofici, *comprende: una serie di appunti, frammenti, estratti, risalenti in gran parte agli anni 1914-1915 e raccolti dall'autore in otto grossi quaderni; numerose note e schede di carattere essenzialmente bibliografico. redatte tra il 1903 e il 1916; ampi stralci di libri e articoli di argomento filosofico con note a margine e sottolineature di Lenin.*

La maggior parte di questi materiali è stata pubblicata in Unione sovietica, per la prima volta, nei tomi IX (1929) e XII (1930) del Leninskij sbornik *(Miscellanea di Lenin); è stata quindi riunita in volume, nel 1933, col titolo di* Filosofskie tetradi, *e ristampata quattro volte sino al 1947. Nel 1958 i* Quaderni filosofici, *integrati con nuovi documenti, sono stati inseriti per la prima volta nelle* Opere *di Lenin (IV edizione, v. 38). La raccolta è stata ulteriormente arricchita, con i brani annotati dei libri di Dietzgen e di Steklov, ed è apparsa, nel 1963, nel v. 29 della quinta edizione delle* Opere. *A questa raccolta, che è la piú completa sinora pubblicata, ci si è attenuti nella presente edizione italiana.*

Circa la disposizione del materiale, è sembrato opportuno suddividerlo in due sezioni — comprendenti la prima gli estratti, i frammenti, le schede bibliografiche, e la seconda i passi dei libri e articoli annotati da Lenin — e ordinarlo, all'interno di ciascuna sezione, secondo un criterio cronologico. Per la parte russa dei Quaderni *si è seguíto il testo della quinta edizione delle* Opere, *che è stato nuovamente controllato sui manoscritti leniniani. Per le parti non russe (estratti e citazioni contenuti nella prima sezione e brani*

di libri riportati nella seconda sezione) la traduzione è stata condotta direttamente sui testi originali e, ove possibile, si è tenuto conto delle principali versioni italiane esistenti (come per la Scienza della logica *di Hegel) o se ne è riprodotto il testo (come per* La sacra famiglia *di Marx e Engels). Si sono altresí tenute presenti le edizioni dei* Quaderni filosofici *sinora apparse in Francia (*Cahiers philosophiques, *a cura di L. Vernant e E. Bottigelli, Paris, 1955), in Italia* (Quaderni filosofici, *a cura di L. Colletti, Milano, 1958, ristampati nel 1969), in Urss (*Philosophical Notebooks, *a cura di C. Dutt e S. Smith, Moscow, 1963), nella Repubblica democratica tedesca (*Werke, *v. 38, Berlin, 1964).*

Per la traslitterazione dei nomi russi si sono seguite le norme della trascrizione scientifica internazionale. Tutte le locuzioni straniere usate da Lenin sono state mantenute e per lo piú tradotte in nota. Le note a piè di pagina, non indicate esplicitamente come note del traduttore, appartengono a Lenin e, nella seconda sezione, all'autore del testo. Il volume è corredato di una serie di note numerate, che sono tutte redazionali, di un elenco dei libri e periodici citati nel testo, di un indice dei nomi.

QUADERNI FILOSOFICI

Parte prima

RIASSUNTO DELLA « SACRA FAMIGLIA » DI MARX E DI ENGELS [1]

Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten. Von Friedrich Engels und Karl Marx. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt (J. Rütten), 1845.

Il libretto, che ha il formato di un ottavo, consta di una prefazione (pp. III-IV) [3-4] (in calce: *Parigi,* settembre 1844), di un indice del volume (pp. V-VIII) e del testo (pp. 1-335) [5-270], diviso in nove capitoli. I capitoli I, II e III sono stati redatti da Engels, i capitoli V, VIII e IX da Marx, i capitoli IV, VI e VII da entrambi, anche se ognuno dei due ha indicato il paragrafo o capoverso di capitolo, corredato di un sottotitolo particolare, di cui è autore. Tutti questi sottotitoli sono di carattere satirico, compresa la « trasformazione critica di uno scannatore in un cane » (cosí si intitola il § 1 dell'VIII capitolo). Sono di Engels le pagine *1-17* [5-23] (capitoli I, II, III e §§ 1 e 2 del IV cap.), *138-142* [120-123] (§ 2a del VI cap.), *240-245* [199-202] (§ 2b del VII cap.): cioè 26 pagine su 335.

I primi capitoli (*tutto* (!) il I capitolo, pp. 1-5 [5-9]) sono una critica ininterrotta dello *stile* della *Gazzetta letteraria* *Allgemeine Literatur-Zeitung* von Bruno Bauer: nella prefazione si avverte che la critica di Marx

e di Engels è rivolta contro i suoi primi otto fascicoli ||, una critica dei suoi travisamenti storici (capitolo II, pp. 5-12 [11-17], in particolare della storia inglese), una critica dei suoi temi (capitolo III, pp. 13-14 [19-20]: si deride la Gründlichkeit * con cui è esposta la controversia tra un certo sig. Nauwerck e la facoltà di filosofia di Berlino), una critica dei ragionamenti sull'amore (capitolo IV, 3, Marx), una critica del modo come Proudhon viene esposto nella *Gazzetta letteraria* (IV, 4, Proudhon, pp. 22 [27] e sgg. sino a 74 [65]. All'inizio, un gran numero di correzioni della traduzione: si è confuso formule con signification, si è tradotto justice con Gerechtigkeit anziché con Rechtspraxis, ecc.). Alla critica della traduzione (che Marx chiama Charakterisierende Übersetzung, Nr. I, II, ecc.) segue la Kritische Randglosse Nr. I, ecc., dove Marx difende Proudhon dai critici della *Gazzetta letteraria,* opponendo alla speculazione le idee apertamente socialiste di Proudhon.

Il tono di Marx verso Proudhon è molto elogiativo (benché vi siano piccole riserve, ad esempio, il rimando a *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* di Engels nei *Deutsch-französische Jahrbücher*).

Marx passa qui dalla filosofia hegeliana al socialismo: il passaggio risulta evidente da ciò che Marx ha già acquisito e dal modo come entra in un nuovo àmbito di idee.

« L'economia politica, che prende per rapporti umani e razionali i rapporti della proprietà privata, si muove in una continua contraddizione con il suo presupposto fondamentale, la proprietà privata; in una contraddizione analoga a quella in cui si trova il teo-

* profondità (*n.d.t.*).

logo, il quale interpreta costantemente in modo umano le rappresentazioni religiose e proprio perciò urta costantemente contro il suo presupposto fondamentale, la sovrumanità della religione. Cosí, nell'economia politica, il salario del lavoro si presenta all'inizio come la parte proporzionale che, sul prodotto, compete al lavoro. Salario e profitto del capitale stanno l'uno con l'altro nel rapporto piú amichevole, in un rapporto reciprocamente stimolante, nel rapporto apparentemente piú umano. Poi, si dimostra invece che essi stanno fra loro nel rapporto piú ostile, in un rapporto *rovesciato.* All'inizio il valore è determinato in modo apparentemente razionale, mediante i costi di produzione di una cosa e mediante la sua utilità sociale. Poi, si dimostra che il valore è una determinazione puramente casuale, la quale non ha bisogno di stare in alcun rapporto né con i costi di produzione né con la utilità sociale. All'inizio, la misura del salario è determinata attraverso l'accordo *libero* tra il libero lavoratore e il libero capitalista. Poi, si dimostra sia che il lavoratore è costretto a lasciare che esso venga determinato, sia che il capitalista è costretto a stabilirlo al livello piú basso possibile. Al posto della libertà della parte [Parthei, proprio cosí viene scritto questo termine nel libro] contraente è subentrata la *coazione.* La stessa cosa avviene nel commercio e in tutti gli altri rapporti economici. Gli stessi economisti avvertono di quando in quando queste contraddizioni, e lo sviluppo delle medesime forma il contenuto principale delle loro lotte reciproche. Ma, non appena arrivano ad avere coscienza di queste contraddizioni, allora attaccano *essi stessi* la *proprietà privata* in una qualche forma *parziale,* in quanto falsificatrice del salario razionale in sé, cioè nella loro rappresentazione, del valore razionale in sé, del commercio razionale in sé. Cosí, Adam Smith

polemizza talvolta contro i capitalisti, Destutt de Tracy contro i banchieri, Simonde de Sismondi contro il sistema di fabbrica, Ricardo contro la proprietà fondiaria, e quasi tutti gli economisti moderni contro i capitalisti *non industriali,* nei quali la proprietà appare semplicemente come *consumatrice.*

« Gli economisti quindi talvolta, eccezionalmente, fanno valere — in particolare quando attaccano un qualche abuso particolare — la parvenza umana dei rapporti economici; talvolta invece, e in media, concepiscono questi rapporti precisamente nella loro *distinzione,* apertamente espressa, da ciò che è umano, nel loro significato strettamente economico. Essi si dibattono, inconsapevolmente, in questa contraddizione.

« Ora, *Proudhon* ha messo fine una volta per sempre a questa inconsapevolezza. Ha preso sul serio la *parvenza umana* dei rapporti economici e l'ha contrapposta rudemente alla loro *realtà inumana.* Egli ha costretto questi rapporti a essere nella realtà ciò che sono nella loro rappresentazione di sé stessi, o meglio, li ha costretti a rinunciare alla loro rappresentazione di sé stessi e ad ammettere la loro inumanità reale. Proudhon, in modo conseguente, non ha presentato in modo parziale questa o quella specie della proprietà privata, cosí come fanno gli altri economisti, ma ha presentato la proprietà privata pura e semplice, nella sua forma generale, come la falsificatrice dei rapporti economici. Egli ha fatto tutto ciò che la critica dell'economia politica può fare dal punto di vista dell'economia politica » (36-39) [39-40].

Marx respinge il rimprovero di Edgar (della *Gazzetta letteraria*), secondo cui Proudhon ha fatto della « giustizia » un « dio », dicendo che lo scritto di Proudhon del 1840 non si attiene al « punto di vista dello sviluppo tedesco dell'anno 1844 » (39) [40], che questo

è un torto comune ai francesi, che bisogna ricordare il richiamo proudhoniano alla negazione che realizza la giustizia, richiamo che permette di separarsi anche da questo assoluto nella storia (um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein: alla fine di p. 39 [41]). « Se Proudhon non arriva fino a questa conseguenza, lo deve alla disgrazia di essere nato francese e non tedesco » (39-40) [41].

Segue poi la Glossa marginale critica n. 2 (40-46) [41-45], che formula con grande rilievo la concezione, già quasi completamente formata, di Marx sulla funzione rivoluzionaria del proletariato.

« L'economia politica, fino a oggi, moveva dalla *ricchezza,* che il movimento della proprietà privata si presume produca per le *nazioni,* e giungeva alle sue considerazioni apologetiche nei confronti della proprietà privata. Proudhon muove dal lato contrario, dal lato che nell'economia politica è occultato sofisticamente, dalla povertà prodotta dal movimento della proprietà privata, e giunge alla sue considerazioni neganti la proprietà privata. La prima critica della proprietà privata muove naturalmente da quel fatto nel quale l'essenza carica di contraddizioni della proprietà privata appare nella forma piú sensibile, piú stridente, immediatamente piú rivoltante per il sentimento umano, dal fatto della povertà, della miseria » (41) [41-42].

« Proletariato e ricchezza sono opposti. Essi formano come tali un tutto. Entrambi sono figure del mondo della proprietà privata. Ciò che conta è la posizione determinata che entrambi occupano nell'opposizione. Non basta dichiarare che sono due lati di un tutto

« La proprietà privata, come proprietà privata, come ricchezza, è costretta a mantenere nell'*esistenza sé stessa* e con ciò il suo opposto,

il proletariato. Essa è il lato *positivo* dell'opposizione, la proprietà privata che ha in sé il suo appagamento.

« Il proletariato, invece, come proletariato, è costretto a togliere sé stesso e con ciò l'opposto che lo condiziona e lo fa proletariato, la proprietà privata. Esso è il lato *negativo* dell'opposizione, la sua irrequietezza in sé, la proprietà privata dissolta e dissolventesi.

« La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa autoalienazione umana. Ma la prima classe, in questa autoalienazione, si sente a suo agio e confermata, sa che l'alienazione è la *sua propria potenza* e possiede in essa la *parvenza* di un'esistenza umana; la seconda classe, nell'alienazione, si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana. Per usare un'espressione di Hegel, essa è nell'abiezione la *rivolta* contro questa abiezione, una rivolta a cui essa è spinta necessariamente dalla contraddizione della sua *natura* umana con la situazione della sua vita, la quale situazione è la negazione aperta, decisa, completa, di questa natura.

« All'interno dell'opposizione il proprietario privato è dunque il partito *conservatore*, il proletario il partito *distruttore*. Il primo lavora alla conservazione dell'opposizione, il secondo al suo annientamento.

« È certamente vero che la proprietà privata nel suo movimento economico politico tende verso la propria dissoluzione, ma vi tende solo mediante uno sviluppo indipendente da essa, inconsapevole, che ha luogo contro la sua volontà ed è condizionato dalla natura della cosa; vi tende solo in quanto essa produce il proletariato *in quanto* proletariato, la miseria consapevole della propria miseria spirituale e fisica, la disumanizzazione che è consapevole di essere disumanizzazione e che perciò toglie sé stessa.

Il proletariato esegue la condanna che la proprietà privata pronuncia su sé stessa producendo il proletariato, cosí come esegue la condanna che il lavoro salariato pronuncia su sé stesso producendo la ricchezza altrui e la propria miseria. Se vince, il proletariato non diventa perciò il lato assoluto della società; infatti esso vince solo togliendo sé stesso e il suo opposto. Allora scompare sia il proletariato sia l'opposto che lo condiziona, la proprietà privata.

« Se gli scrittori socialisti attribuiscono al proletariato questo ruolo storico-mondiale, ciò non accade affatto, come la critica pretende di credere, perché essi ritengono che i proletari siano degli *dèi*. È proprio il contrario: è perché nel proletariato sviluppato è compiuta praticamente l'astrazione da ogni umanità, perfino dalla *parvenza* dell'umanità; è perché nelle condizioni di vita del proletariato sono riassunte tutte le condizioni di vita della società moderna nella loro asprezza piú inumana; è perché nel proletariato l'uomo ha perduto sé stesso, ma nello stesso tempo non solo ha acquistato la coscienza teorica di questa perdita, bensí anche è costretto dal *bisogno* non piú sopprimibile, non piú eludibile, assolutamente imperativo — dalla manifestazione pratica della *necessità* — alla rivolta contro questa inumanità; ecco perché il proletariato può e deve necessariamente liberare sé stesso. Ma non può liberare sé stesso tenza togliere le proprie condizioni di vita. Esso non può togliere le proprie condizioni di vita senza togliere *tutte* le condizioni di vita inumane della società moderna, condizioni che si riassumono nella sua situazione. Esso non frequenta invano la dura ma temprante scuola del *lavoro*. Ciò che conta non è che cosa questo o quel proletario, o anche tutto il proletariato, *si rappresenta* momentaneamente come fine. Ciò che conta è *che* cosa esso *è* e che cosa sarà costretto storicamente a fare in conformità a questo suo *essere*. Il suo

fine e la sua azione storica sono indicati in modo chiaro, in modo irrevocabile, nella situazione della sua vita e in tutta l'organizzazione della società civile moderna. Non c'è bisogno di spiegare qui che una grande parte del proletariato inglese e francese è già *cosciente* del suo còmpito storico e lavora costantemente a portare questa coscienza alla chiarezza completa » (42-45) [43-44].

Glossa marginale critica n. 3

« Non può essere ignoto al signor Edgar che il signor Bruno Bauer poneva a fondamento di tutti i suoi sviluppi l' " autocoscienza *infinita* ", e che concepiva questo principio anche come il principio creativo dei Vangeli, i quali con la loro infinita mancanza di coscienza contraddicono apparentemente l'autocoscienza infinita. Allo stesso modo per Proudhon l'uguaglianza è il principio creativo della proprietà privata, e la proprietà privata contraddice la uguaglianza. Se il signor Edgar paragona per un momento l'*uguaglianza* francese con l'autocoscienza tedesca, troverà che il secondo principio esprime *in tedesco,* cioè nel pensiero astratto, ciò che il primo dice *in francese,* cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo. L'autocoscienza è l'uguaglianza dell'uomo con sé stesso nel puro pensiero. L'uguaglianza è la coscienza che l'uomo ha di sé stesso nell'elemento della prassi, cioè la coscienza che l'uomo ha dell'altro uomo in quanto essere uguale a lui, ed è il comportamento dell'uomo verso un altro uomo come verso un essere uguale. L'uguaglianza è il modo francese di esprimere l'unità essenziale degli uomini, la coscienza generica e il comportamento generico dell'uomo,

l'identità pratica dell'uomo con l'uomo, cioè la relazione sociale e umana dell'uomo con l'uomo. Perciò, come in Germania la critica distruttiva, prima che con *Feuerbach* fosse pervenuta all'intuizione dell'*uomo reale*, cercava di dissolvere ogni essere determinato ed esistente mediante il principio dell'autocoscienza, cosí cercava di fare in Francia la critica distruttiva mediante il principio dell'*uguaglianza* » (48-49) [46-47].

« L'opinione che la filosofia sia l'espressione astratta degli stati di cose esistenti appartiene originariamente non al signor Edgar, ma a *Feuerbach*, il quale per primo ha definito e ha dimostrato la filosofia come empiria speculativa e mistica » (49-50) [48].

« " Ritorniamo sempre e di nuovo a questo [...]. Proudhon scrive nell'interesse dei proletari " *. Egli non scrive movendo dall'interesse della critica autosufficiente, da un interesse astratto, interno, ma da un interesse di massa, reale, storico, da un interesse che porterà piú lontano che alla *critica*, che porterà cioè alla *crisi*. Proudhon non solo scrive nell'interesse dei proletari, ma egli stesso è un proletario, un ouvrier. La sua opera è un manifesto scientifico del proletariato francese e ha perciò un significato storico del tutto diverso dalle abborracciature di un qualsiasi critico critico » (52-53) [50].

« Il fatto che Proudhon vuole togliere il non avere e la vecchia forma dell'avere è del tutto identico al fatto che Proudhon vuole togliere il rapporto praticamente alienato dell'uomo con la sua *essenza oggettiva*, che vuole togliere l'espressione *economico-politica* della autoalienazione umana. Ma, poiché la sua critica dell'economia politica è ancora prigioniera dei presupposti dell'economia politica, la riap-

* Citazione marxiana da Edgar.

propriazione del mondo oggettivo è concepita ancora nella forma economico-politica del *possesso*.

« In altri termini, Proudhon non contrappone, come la critica critica gli fa fare, al non avere l'avere, ma contrappone alla vecchia forma dell'avere, alla *proprietà privata*, il *possesso*. Egli spiega il possesso come una " *funzione sociale* ". E in una funzione l' " interessante " non è " escludere " l'altro, ma manifestare e realizzare le mie proprie forze essenziali.

« Proudhon non è riuscito a dare a questo pensiero un'elaborazione adeguata. La rappresentazione del " possesso *uguale* " è l'espressione economico-politica, e perciò ancora l'espressione alienata, del fatto che l'*oggetto* come *essere per l'uomo*, come *essere oggettivo dell'uomo*, è nello stesso tempo l'*esistenza dell'uomo per l'altro uomo*, la sua *relazione umana con l'altro uomo*, il *comportamento sociale dell'uomo verso l'uomo*. Proudhon toglie l'alienazione economico-politica *all'interno* dell'alienazione economico-politica » (54-55) [51].

Questo passo è caratteristico in sommo grado, perché mostra come Marx si avvicini all'idea fondamentale di tutto il suo « sistema », sit venia verbo, cioè all'idea dei rapporti sociali di produzione.

Notiamo, come dettaglio, che a p. 64 [58] Marx dedica cinque righe al fatto che la « critica critica » traduce maréchal con Marschall invece che con Hufschmied.

Molto interessanti le pp. *65-67* [58-61] (Marx *si avvicina* alla teoria del valore-lavoro); pp. 70-71 [62-63] (risposta di Marx a Edgar, il quale accusa Proudhon di far confusione dicendo che l'operaio non può ricomprare il suo prodotto), pp. 71-72 e *72-73* [63-65] (socialismo fantastico, idealistico, etereo [ätherisch] e socialismo e comunismo « di massa »).

p. 76 [69]. (Primo capoverso del primo

paragrafo: *Feuerbach* ha svelato misteri reali, Szeliga vice versa.)

p. 77 [70]. (Ultimo capoverso: *anacronismo* del rapporto *ingenuo* tra ricchi e poveri: « si le riche le savait! ».)

pp. *79-85* [71-75]. (Queste sette pagine sono tutte del *massimo* interesse. E il § 2: *Il mistero della costruzione speculativa:* critica della filosofia speculativa, con il noto esempio del « frutto », *der* Frucht, una critica *rivolta direttamente anche contro Hegel.* Qui è sommamente interessante l'osservazione che Hegel « molto spesso », all'interno dell'esposizione speculativa, fornisce un'esposizione reale, che coglie la cosa stessa, die *Sache* selbst.)

p. 92, 93 [79, 80]: osservazioni *frammentarie* sulla Degradierung der Sinnlichkeit *.

p. 101 [87]. « Egli [Szeliga] non può vedere che *industria* e *commercio* fondano regni universali del tutto diversi da quelli fondati dal cristianesimo e dalla morale, dalla felicità familiare e dal benessere borghese.»

p. 102 [88]. (Fine del primo capoverso: osservazioni caustiche sul significato dei *notai* nella società moderna... « Il notaio è il padre confessore laico. È *puritano* di professione, e l' " onestà ", dice Shakespeare, " non è puritana "? Nello stesso tempo, egli è il mezzano di tutti gli scopi possibili, il gestore degli intrighi e delle cabale borghesi. »)

p. 110 [94-95]. Altro esempio di derisione della speculazione astratta: « costruzione » del modo come l'uomo diventa signore degli animali: l'« *animale* » (das Tier), come astrazione, si trasforma da leone in cucciolo, ecc.

p. 111 [95]. Passo caratteristico a proposito di Eugène Sue: per ipocrisia nei confronti della bourgeoisie egli idealizza moralmente la

* Degradazione della sensualità (*n.d.t.*).

grisette, sorvolando circa il suo atteggiamento verso il matrimonio, circa il suo rapporto « ingenuo » con l'étudiant o con l'ouvrier. « Proprio in questo rapporto essa » (la grisette) « forma un contrasto veramente umano con la bigotta, meschina ed egoistica moglie del borghese, con tutta la sfera della borghesia, cioè con la sfera ufficiale. »

p. 117 [103]. La « massa » del secolo XVI e quella del XIX sono diverse « von vorn herein. » *

pp. *118-121* [104-105]. Questo passo (nel capitolo VI: *La critica critica assoluta ovvero la critica critica come signor Bruno. 1. Prima campagna della critica assoluta.* a) *Lo « spirito » e la « massa »*) è della *m a s s i m a* importanza: critica dell'opinione che la storia è fallita perché la massa si è interessata alla storia e quest'ultima contava sulla massa, che si accontentava di una comprensione « superficiale » dell'« idea ».

« Quando la critica assoluta condanna qualcosa come " superficiale ", questo qualcosa è semplicemente la storia che si è avuta finora, la storia le cui azioni e le cui idee sono state le idee e le azioni di " *masse* ". Essa respinge la storia di *massa* e al suo posto (si veda il signor Jules Faucher sulle questioni del giorno inglesi) porrà la storia critica » (119) [104].

NB

« L' " *idea* " ha sempre fatto una brutta figura quando è stata distinta dall' " *interesse* ". Da un altro lato, è facile comprendere che ogni " *interesse* " di massa, che si attua storicamente, non appena entra nella scena del mondo, oltrepassa di molto nell' " *idea* " o nella " *rappresentazione* " i suoi limiti reali, e si confonde con l'interesse *umano* in generale. Questa *illusione* forma ciò che *Fourier* chiama il *tono* di ogni epoca storica » (119) [104]: se ne ha, ad esempio, un'illustrazione nella rivoluzione

* « sin dall'inizio » (*n.d.t.*).

francese (119-120) e nella ben nota proposizione (120 in fine) [104-105]:

« Con la profondità dell'azione storica, aumenterà l'ampiezza della massa di cui l'azione storica è azione ».

|| NB

Sino a che punto sia rigida in Bauer la distinzione in Geist e Masse risulta dalla proposizione che Marx attacca: *« Nella massa,* e *non altrove, è da cercare il vero nemico dello spirito »* (121) [105].

Marx replica che i nemici del progresso sono i prodotti resi autonomi e dotati di vita propria (verselbständigten) dell'autoabiezione della massa, prodotti non ideali, ma materiali, esistenti in modo esteriore. Già il giornale di Loustalot del 1789 reca il motto:

Les grands ne nous paraissent grands
que parce que nous sommes à genoux.
Levons-nous!

Ma, per sollevarsi, dice Marx, non basta farlo nel pensiero, nell'idea (122) [106].

« La *critica assoluta* ha tuttavia imparato dalla *Fenomenologia* di Hegel almeno l'*arte* di trasformare catene *reali, oggettive,* esistenti *fuori di me,* in catene *solo ideali,* solo *soggettive,* esistenti solo *in me,* e quindi a trasformare tutte le lotte *esterne,* sensibili, in pure lotte di pensiero » (122) [106].

Si può cosí dimostrare, dice Marx sarcasticamente, l'armonia prestabilita tra la critica critica e la censura, e presentare il censore non come uno sbirro (Polizeischerge), ma come il mio tatto e senso della misura personificato.

Tutta presa del suo « Geist », la critica assoluta non indaga se non vi siano frasi, autoillusioni, snervatezza (Kernlosigkeit) nelle sue vane (windigen) pretese.

« La stessa cosa accade con il " *progresso* ". Nonostante le pretese del " *progresso* ", si hanno continui *regressi* e *movimenti circolari.* La critica assoluta, ben lontana dal supporre che

la categoria " del *progresso* " è una categoria completamente inconsistente e astratta, è invece cosí intelligente da riconoscere " *il progresso* " come assoluto, per supporre poi, a spiegazione del regresso, un " *avversario personale* " del progresso, *la massa* » (123-124) [107].

« Tutti gli scrittori socialisti e comunisti sono partiti dall'osservazione, da un lato, che anche le azioni splendide e piú vantaggiose sembrano rimanere senza splendidi risultati e sembrano finire in banalità, dall'altro lato, che *tutti i progressi dello spirito* sono stati sinora *progressi contro la massa dell'umanità,* la quale è stata cacciata in una situazione sempre piú *disumana.* Essi perciò hanno dichiarato " *il progresso* " una *frase* insufficiente, astratta (vedi *Fourier*), e hanno supposto l'esistenza di una malattia fondamentale del mondo civile (vedi fra gli altri *Owen*); essi perciò hanno sottoposto i fondamenti *reali* della società moderna a una *critica* incisiva. A questa critica comunista è corrisposto subito, nella pratica, il movimento della *grande massa* in opposizione alla quale aveva avuto luogo lo sviluppo storico avvenuto sinora. Bisogna aver conosciuto la passione per lo studio, l'avidità di sapere, l'energia etica, l'impulso instancabile a svilupparsi, degli ouvriers francesi e inglesi, per potersi fare una immagine della nobiltà *umana* di questo movimento » (124-125) [108].

« Quale profonda superiorità sugli scrittori comunisti non aver perseguitato mancanza di spirito, indolenza, superficialità, soddisfazione di sé, nei luoghi dove si producono, ma averle sgridate *moralmente* e averle *scoperte* come opposizione dello spirito, del progresso! » (125) [108].

« Il rapporto tra " spirito e massa " ha tuttavia ancora un significato *nascosto,* che si svelerà completamente nel corso degli sviluppi Noi facciamo qui solo un accenno. Quel rapporto

scoperto dal signor Bruno, infatti, non è altro che il *perfezionamento criticamente caricaturale* della *concezione hegeliana della storia,* la quale a sua volta non è altro che l'espressione *speculativa* del dogma *cristiano-germanico* di *spirito* e *materia,* di *Dio* e *mondo.* Questa opposizione si esprime nella storia, nello stesso mondo umano, in questo modo: pochi *individui* eletti stanno di contro, in quanto spirito *attivo,* alla restante umanità, in quanto *massa priva di spirito,* in quanto *materia* » (126) [109].

Marx rileva che la Geschichtsauffassung * di Hegel presuppone uno spirito astratto e assoluto, di cui è portatrice la massa. Parallelamente alla dottrina hegeliana si è sviluppata in Francia la teoria dei *dottrinari* (126) [109], che hanno proclamato la sovranità della ragione in antitesi alla sovranità del popolo, per escludere la massa e dominare da soli (allein).

Hegel è « colpevole di una duplice indecisione » (127) [110]: 1) quando dichiara che la filosofia è l'esistenza dello spirito assoluto, non dichiara che l'individuo che filosofa è questo spirito assoluto; 2) fa fare allo spirito assoluto la storia solo apparentemente (nur zum Schein), solo post festum, solo nella coscienza.

Bruno toglie questa indecisione: egli dichiara che la *critica* è lo spirito assoluto e crea la storia effettivamente.

« Da un lato si ha la massa come l'elemento passivo, aspirituale, astorico, *materiale,* della storia; dall'altro lato si hanno *lo* spirito, *la* critica, il signor Bruno & Co., come l'elemento attivo da cui procede ogni azione *storica.* L'atto di trasformazione della società si riduce all'*attività cerebrale* della critica critica» (128) [110].

Quale primo esempio delle « campagne della critica assoluta contro la massa » Marx adduce l'atteggiamento di Br. Bauer verso la

* concezione della storia (*n.d.t.*).

Judenfrage e rinvia quindi alla confutazione di Bauer nei *Deutsch-französische Jahrbücher*.

« Una delle occupazioni principali della critica assoluta consiste nel collocare nella loro *giusta posizione* tutte le questioni del giorno. Essa quindi non risponde alle questioni *reali*, ma sostituisce a esse questioni *del tutto diverse* [...]. Essa ha distorto a tal punto anche la " questione ebraica " da non avere piú bisogno di indagare sull'*emancipazione politica*, cosa di cui si tratta in quella questione, e da potersi invece accontentare di una critica della religione ebraica e di una descrizione dello Stato cristiano-germanico.

« Anche questo metodo, come ogni originalità della critica assoluta, è la ripetizione di un giuoco *speculativo*. La filosofia *speculativa*, specialmente la filosofia *hegeliana*, doveva di necessità, per poter rispondere, tradurre tutte le questioni dalla forma del sano intelletto umano nella forma della ragione speculativa, e doveva trasformare la questione reale in una questione *speculativa*. La speculazione, dopo avermi distorto in bocca la *mia* questione e dopo avermi messo in bocca, come fa il catechismo, la *sua* questione, poteva naturalmente, come il catechismo, avere pronta la sua risposta a ciascuna delle mie questioni » (134-135) [117-118].

Nel § 2a scritto da Engels (*La « critica » e « Feuerbach ». Condanna della filosofia*), a pp. 138-142 [120-123], troviamo caldi elogi a Feuerbach. Circa gli attacchi della « critica » contro la filosofia e il modo in cui essa le (alla filosofia) oppone la reale ricchezza dei rapporti umani, « l'enorme contenuto della storia », « il significato dell'uomo », ecc., ecc. sino alla proposizione che « il mistero del sistema è svelato », Engels dice:

« Ma chi ha mai svelato il mistero del " sistema "? *Feuerbach*. Chi ha annientato la dia-

lettica dei concetti, la guerra degli dèi che solo i filosofi conoscevano? *Feuerbach.* Chi ha messo al posto della vecchia robaccia, anche dell' " autocoscienza infinita ", non " *il significato dell'uomo* " (come se l'uomo avesse anche un altro significato oltre a quello di essere uomo!), ma l' " *uomo* "? *Feuerbach* e solo *Feuerbach.* Egli ha fatto anche di piú. Ha annientato da molto tempo quelle stesse categorie di cui la critica ora si vanta, " la ricchezza reale dei rapporti umani, l'enorme contenuto della storia, la lotta della storia, la lotta della massa con lo spirito ", ecc. ecc.

« Una volta che l'uomo è stato riconosciuto come l'essenza, come la base di ogni attività umana e di ogni condizione umana, *la* " critica " può soltanto inventare *nuove categorie* e trasformare nuovamente l'*uomo* stesso, come essa appunto fa, in una categoria e nel principio di tutta una serie di categorie; con la qual cosa essa imbocca indubbiamente l'ultima via di salvezza che ancora rimaneva alla tormentatissima e perseguitata inumanità *teologica. La storia* non fa *niente,* essa non " possiede *alcuna* enorme ricchezza ", " *non* combatte nessuna lotta "! È piuttosto l'*uomo,* l'uomo reale, vivente, che fa tutto, possiede e combatte tutto; non è la " storia " che si serve dell'uomo come mezzo per attuare i *propri* fini, come se essa fosse una persona particolare; essa *non* è altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi fini. Se la critica *assoluta,* dopo i geniali sviluppi di *Feuerbach,* osa ancora riproporci tutta quanta la vecchia merce in forma nuova » (139-140) [121], ecc., quest'unico fatto è già sufficiente per valutare la sua ingenuità critica, ecc.

Piú oltre, circa l'opposizione tra lo spirito e la « materia » (la critica chiama « *materia* » la massa), Engels dice:

« La critica assoluta non è dunque *pura-*

mente cristiano-germanica? Dopo che si è finito sotto tutti i lati di combattere la vecchia opposizione di spiritualismo e materialismo e dopo che essa è stata superata una volta per sempre da *Feuerbach*, la " critica " ne fa di nuovo, nella forma piú nauseante, il dogma fondamentale e fa vincere lo " *spirito cristiano-germanico* " » (141) [122-123].

A proposito delle parole di Bauer: « Gli ebrei, oggi, *sono* emancipati nella misura in cui vivono nella *teoria*; *sono liberi* nella misura in cui *vogliono essere liberi* », Marx dice:

« Da questa affermazione si può subito misurare l'abisso critico che separa il socialismo e il comunismo *di massa*, profani, dal socialismo *assoluto*. La prima affermazione del socialismo profano respinge come un'illusione l'emancipazione *nella pura teoria*, ed esige per la libertà *reale*, oltre alla " *volontà* " idealistica, anche condizioni molto tangibili, molto materiali. Quanto sta al di sotto della sacra critica " *la* massa ", la massa che ritiene necessari sovvertimenti materiali, pratici, persino per conquistare il tempo e i mezzi che sono indispensabili anche per occuparsi solo " *della teoria* "! » (142) [123-124].

Ciò che segue (pp. 143-167) [125-141] è una critica molto noiosa e incredibilmente cavillosa della *Gazzetta letteraria*, una sorta di commento interlineare del tipo « ramanzina ». Proprio niente di interessante.

Fine del § 2b: *La questione ebraica n. 2*, pp. 142-185 [123-154]. Le pp. *167-185* [141-154] contengono l'interessante risposta di Marx a Bauer, che difende la sua *Judenfrage*, criticata nei *Deutsch-französische Jahrbücher* (a cui Marx rimanda continuamente). Marx sottolinea qui in modo netto e ben chiaro i princípi fondamentali di *tutta* la sua concezione del mondo.

« Le questioni *religiose* hanno oggi un significato *sociale* »: questo è stato mostrato nei *Deutsch-französische Jahrbücher*, dove si è caratterizzata « la posizione *reale* dell'ebraismo nella società civile moderna ». « Il signor Bauer spiega [...] gli ebrei *reali* con la *religione ebraica*, invece di spiegare il mistero della religione ebraica con gli ebrei reali » (167-168) [142].

Il signor Bauer non sospetta che « l'ebraismo reale, mondano, e perciò anche l'ebraismo religioso, è prodotto continuamente dalla vita civile moderna, e trova la sua elaborazione ultima nel *sistema del denaro* ».

Nei *Deutsch-französische Jahrbücher* si è mostrato che lo sviluppo dell'ebraismo è da situare « nella prassi commerciale e industriale », che l'ebraismo pratico è « la prassi compiuta dello stesso mondo cristiano » (169) [143].

« Si è dimostrato che il còmpito di superare l'essenza ebraica è in verità il còmpito di superare l'*ebraismo della società civile,* l'inumanità della prassi moderna di vita, inumanità che raggiunge il suo vertice nel *sistema del denaro* » (169) [143].

Rivendicando la libertà, l'ebreo esige al tempo stesso qualcosa che non contraddice la libertà politica (172) [145], in quanto si tratta della libertà *politica.*

« Si è mostrato al signor Bauer che la *scomposizione* dell'uomo nel *cittadino* non religioso e nell'*uomo privato* religioso non contraddice per nulla l'emancipazione politica ».

E subito dopo:

« Gli si è mostrato che, come lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla *religione di Stato* e abbandonando la religione a sé stessa all'interno della società civile, cosí l'uomo singolo si emancipa *politicamente* dalla religione, comportandosi verso di essa non piú

come verso un affare pubblico, ma come verso un *affare privato*. Gli si è mostrato infine che l'atteggiamento terroristico della *rivoluzione* francese verso la *religione*, ben lontano dal contraddire questa concezione, la conferma » (172) [145-146].

Gli ebrei esigono gli allgemeine Menschenrechte *.

« Nei *Deutsch-französische Jahrbücher* è stato dimostrato, al signor Bauer, che questa " libera umanità " e il suo " riconoscimento " non sono altro che il riconoscimento dell'*individuo egoistico, borghese,* e del movimento *sfrenato* degli elementi spirituali e materiali che costituiscono il contenuto della sua situazione di vita, il contenuto della vita civile *moderna*; è stato dimostrato che i *diritti dell'uomo* non liberano quindi l'uomo dalla religione, ma gli dànno la *libertà religiosa,* non lo liberano dalla proprietà, ma gli procurano la *libertà della proprietà,* non lo liberano dalla sordidezza del guadagnare, ma gli concedono la *libertà dell'attività diretta a guadagnare.*

« Si è poi dimostrato come il *riconoscimento dei diritti dell'uomo* da parte dello *Stato moderno* non abbia un significato diverso dal *riconoscimento della schiavitú* da parte dello *Stato antico.* Cioè, come lo Stato antico aveva come *base naturale* la schiavitú, cosí lo *Stato moderno* ha come *base naturale* la società civile, l'uomo della società civile, cioè l'uomo indipendente, unito all'altro uomo solo con il legame dell'interesse privato e della necessità naturale *incosciente,* lo schiavo del lavoro per il guadagno, lo schiavo sia del bisogno *egoistico* proprio sia del bisogno *egoistico* altrui. Nei *diritti universali dell'uomo* lo Stato moderno riconosce che questa è la sua base naturale » (175) [147-148].

* diritti universali dell'uomo (*n.d.t.*).

« L'ebreo ha un diritto tanto piú grande a questo riconoscimento della sua " libera umanità " in quanto la " società civile libera " ha un'essenza totalmente commerciale, ebraica, e in quanto l'ebreo è fin dall'inizio un suo membro necessario.»

Che i « diritti dell'uomo » non sono innati, ma sono sorti storicamente, lo sapeva già Hegel (176) [148].

Indicando le contraddizioni del *costituzionalismo* la « critica » non le generalizza (fasst nicht den allgemeinen Widerspruch des Konstitutionalismus *) (177-178) [149]. Se lo avesse fatto, dalla monarchia costituzionale sarebbe pervenuta allo *Stato rappresentativo democratico,* allo Stato moderno compiuto (178) [150].

L'attività industriale non viene annientata con la distruzione dei privilegi (corporazioni, mestieri, ecc.), ma si sviluppa, invece, con forza maggiore. La proprietà fondiaria non è annientata con la distruzione dei privilegi della proprietà fondiaria, « e il suo movimento comincia piuttosto con il superamento dei suoi privilegi, con la libera parcellizzazione e la libera vendita » (180) [151].

Il commercio non viene annientato con la distruzione dei privilegi commerciali, ma diventa solo allora un commercio realmente libero; lo stesso si dica per la religione; « cosí la religione si dispiega nella sua universalità *pratica* (si pensi agli Stati liberi nordamericani) solo là dove non c'è una religione *privilegiata* ».

« La *schiavitú della società civile* è *apparentemente* la *libertà* piú grande » (181) [152].

Alla dissoluzione (Auflösung) (182) [153] dell'esistenza *politica* della religione (distruzio-

* non comprende la contraddizione generale del costituzionalismo (*n.d.t.*).

ne della Chiesa di Stato), della *proprietà* (abrogazione del censo elettorale), ecc. corrisponde « la loro vita piú potente, che ora obbedisce senza ostacoli alle sue proprie leggi e dispiega tutta l'ampiezza della propria esistenza ».

L'*anarchia* è la legge della società borghese emancipata dai privilegi (182-183) [153].

c) Battaglia critica contro la rivoluzione francese

« "Le idee che la rivoluzione francese aveva suscitato — dice Marx citando Bauer — non hanno portato, però, oltre la *situazione* che essa voleva superare con la violenza."

« Le *idee* non possono mai portare oltre una vecchia situazione del mondo, ma sempre oltre le idee della vecchia situazione del mondo. In generale, le idee non possono *attuare niente*. Per l'attuazione delle idee c'è bisogno degli uomini, i quali impiegano una forza pratica » (186) [155].

La rivoluzione francese ha suscitato le idee del comunismo (Babeuf), che, conseguentemente elaborate, contengono l'idea del nuovo Weltzustand *.

Circa le parole di Bauer, secondo cui lo Stato deve tenere uniti i singoli atomi egoistici, Marx dice (188-189) [157-158] che i membri della società borghese non sono, propriamente parlando, degli atomi, ma che essi immaginano soltanto di esser tali, mentre non sono autosufficienti come gli atomi e dipendono dagli altri uomini, giacché i loro bisogni li pon-

* ordine mondiale (*n.d.t.*).

gono quotidianamente in questo stato di dipendenza.

« Sono quindi la *necessità naturale*, le *proprietà umane essenziali*, per quanto alienate possano apparire, l'*interesse* che tengono uniti i membri della società civile; il loro legame *reale* è la vita *civile*, e non la vita *politica* [...]. Solo la *superstizione politica* immagina ancora oggi che la vita civile debba di necessità essere tenuta unita dallo Stato, mentre, al contrario, nella realtà, lo Stato è tenuto unito dalla vita civile » (189) [158].

Robespierre, Saint-Just e il loro partito sono caduti perché hanno confuso la società antica, realisticamente democratica, fondata sulla schiavitú, con lo Stato moderno rappresentativo, spiritualisticamente democratico, fondato sulla società civile. Nel giorno della sua esecuzione Saint-Just ha indicato la tavola (Tabelle, manifesto? appesa) dei *diritti dell'uomo* e ha detto: « C'est pourtant moi qui ai fait cela ». « Proprio questa tavola proclamava il diritto di un uomo il quale non può essere l'uomo della comunità antica, cosí come i suoi rapporti *economici* e *industriali* non sono i rapporti *antichi* » (192) [160].

Il 18 brumaio preda di Napoleone non è stato il movimento rivoluzionario, ma la borghesia liberale. Dopo la caduta di Robespierre, sotto il Direttorio, ha inizio la realizzazione prosaica della società borghese: Sturm und Drang delle imprese commerciali, ebbrezza (Taumel) della nuova vita borghese; « illuminismo *reale* della *terra* francese, la cui organizzazione feudale era stata frantumata dal martello della rivoluzione, della terra che ora il primo ardore febbrile dei molti nuovi proprietari sottopone a una coltura intensiva; primi movimenti dell'industria diventata libera; questi sono alcuni segni della vita della società civile appena sorta » (192-193) [160-161].

Capitolo VI. La critica assoluta ovvero la critica critica come signor Bruno

3) Terza campagna della critica assoluta

d) Battaglia critica contro il materialismo francese (195-211) [162-176]

Questo capitolo (§ d della terza parte del sesto capitolo) è uno dei piú preziosi del libro. Qui non si dà alcun commento interlineare, ma soltanto un'esposizione positiva. È un *breve compendio di storia del materialismo francese*. Bisognerebbe trascrivere qui tutto il paragrafo, mi limiterò pertanto a riassumerne succintamente il contenuto.

L'illuminismo francese del secolo XVIII e il materialismo francese sono stati non soltanto una lotta contro le istituzioni politiche esistenti, ma insieme anche una lotta aperta contro la *metafisica* del secolo XVII e, specialmente, contro la metafisica di *Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz*. « Si è contrapposta alla metafisica la filosofia, cosí come Feuerbach, nella sua prima decisa presa di posizione contro Hegel, ha contrapposto alla speculazione ubriaca la sobria filosofia » (196) [164].

La metafisica del secolo XVII, messa fuori combattimento dal materialismo del secolo XVIII, ha vissuto la sua restaurazione vittoriosa e sostanziale (gehaltvolle) nella filosofia tedesca e, specialmente, nella filosofia speculativa tedesca del secolo XIX. Hegel l'ha genialmente congiunta con tutta la metafisica e con l'idealismo tedesco e ha fondato ein metaphysisches Universalreich *. A questo è seguíto di nuovo « l'attacco alla metafisica speculativa e a ogni metafisica. Quest'ultima

* un regno metafisico universale (*n.d.t.*).

soccomberà definitivamente dinanzi al materialismo, ora completato dal lavoro della stessa speculazione e coincidente con l'umanismo. Come Feuerbach nel campo teorico, il socialismo e il comunismo francesi e inglesi hanno rappresentato nel campo pratico il materialismo coincidente con l'umanismo » (196-197) [165].

Esistono due indirizzi del materialismo francese: 1) quello derivante da Descartes e 2) quello derivante da Locke. Il secondo mündet direkt in den Sozialismus * (197) [165].

Il primo, il materialismo meccanico, si trasforma nella scienza naturale francese.

Descartes nella sua fisica dichiara che la materia è l'unica sostanza. Il materialismo meccanico francese accoglie la fisica di Descartes e respinge la sua metafisica.

« Questa scuola ha inizio con il medico *Le Roy,* raggiunge il suo punto piú alto con il medico *Cabanis,* e il medico *Lamettrie* è il suo centro.»

Descartes era ancora vivo quando Le Roy ha esteso la costruzione meccanica dell'animale all'uomo e ha dichiarato che l'anima è un modus del *corpo* e che le idee sono movimenti meccanici (198) [165-166]. Le Roy credeva persino che Descartes celasse la sua vera opinione. Descartes ha protestato.

Alla fine del secolo XVIII *Cabanis* ha perfezionato il *materialismo cartesiano* nello scritto *Rapports du physique et du moral de l'homme.*

La metafisica del secolo XVII ha avuto sin dall'inizio come antagonista il materialismo. Descartes — *Gassendi,* restauratore del materialismo epicureo, — in Inghilterra *Hobbes.*

Voltaire (199) [166] ha osservato che la indifferenza dei francesi per le controversie tra i gesuiti e i giansenisti non è stata prodotta

* sfocia direttamente nel socialismo (*n.d.t.*).

tanto dalla filosofia, quanto dalle speculazioni finanziarie di *Law*. Il movimento teorico verso il materialismo si spiega con la Gestaltung * pratica della vita francese del tempo. Alla prassi materialistica corrispondono le teorie materialistiche.

La metafisica del secolo XVII (Descartes, Leibniz) era ancora collegata con un contenuto positivo. Essa ha compiuto scoperte nella matematica, nella fisica, ecc. Nel secolo XVIII le scienze positive si sono separate, e la metafisica war fad geworden **.

Nell'anno della morte di Malebranche sono nati Helvétius e Condillac (199-200) [167].

Sul piano teorico la metafisica del secolo XVII è stata screditata da *Pierre Bayle,* che ha usato l'arma dello scetticismo. Egli ha confutato soprattutto Spinoza e Leibniz. Ha annunciato la società atea. È stato « l'ultimo dei metafisici nel senso del secolo XVII e il primo dei filosofi nel senso del secolo XVIII » (200-201) [168]: parole di uno scrittore francese.

Questa confutazione negativa necessitava di un sistema positivo antimetafisico. È stato *Locke* a darlo.

Il materialismo è figlio della Gran Bretagna. Già lo scolastico *Duns Scoto* si domandava « *se la materia non possa pensare* ». Egli era un nominalista. Il nominalismo è in generale la prima espressione del materialismo.

Il vero progenitore del materialismo inglese è *Bacone*. (« Tra le proprietà naturali della materia il movimento è la prima e la principale, non solo come movimento meccanico e matematico, ma ancor piú come impulso, spirito vitale, tensione, come [...] tormento [Qual] della materia »: 202 [169].)

« In *Bacone,* in quanto suo primo creatore, il materialismo racchiude in sé, in un modo

* organizzazione (*n.d.t.*).
** era divenuta insipida (*n.d.t.*).

ancora ingenuo, i germi di uno sviluppo onnilaterale. La materia, nel suo splendore poeticamente sensibile, sorride a tutto l'uomo.»

In Hobbes il materialismo diventa *unilaterale,* menschenfeindlich, mechanisch *. Hobbes ha sistematizzato Bacone, ma non ha fondato (begründet) in modo piú preciso il suo principio fondamentale: l'origine delle conoscenze e delle idee dal mondo sensibile (Sinnenwelt): p. 203 [170].

Come *Hobbes* ha distrutto i pregiudizi *teistici* del materialismo baconiano, cosí Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley, ecc. hanno distrutto gli ultimi confini teologici del sensismo lockeano.

Condillac ha diretto il sensismo di Locke contro la metafisica del secolo XVII e ha pubblicato una confutazione dei sistemi di Descartes, Spinosa, Leïbniz, Malebranche.

I francesi « hanno incivilito » (205) [171] il materialismo degli inglesi.

In *Helvétius* (che muove anch'egli da Locke) il materialismo assume un carattere propriamente francese.

Lamettrie è l'unificazione del materialismo cartesiano e di quello inglese.

Robinet è ancora collegato soprattutto con la metafisica.

« Come il materialismo *cartesiano* va a finire nella scienza *naturale vera e propria,* cosí l'altro orientamento del materialismo francese sfocia direttamente nel *socialismo* e nel *comunismo* » (206) [172].

Niente è piú facile del ricavare il socialismo dalle premesse del materialismo (riorganizzare il mondo sensibile; collegare l'interesse privato con quello generale; distruggere le Geburtsstätten ** antisociali del delitto, ecc.).

Fourier muove direttamente dalla dottrina

* ostile all'uomo, meccanico (*n.d.t.*).
** luoghi di nascita (*n.d.t.*).

dei materialisti francesi. I *babuvisti* erano materialisti rozzi, incivili. Bentham fonda il suo sistema sulla morale di Helvétius, e Owen muove dal sistema di Bentham per fondare il comunismo inglese. Cabet porta in Francia dall'Inghilterra le idee comuniste (è il rappresentante populärste wenn auch flachste * del comunismo): 208 [173]. « Piú scientifici » *Dézamy, Gay,* ecc., che sviluppano la dottrina del materialismo come *umanismo reale.*

A pp. 209-211 [174-176] Marx riporta in nota (due pagine in corpo piú piccolo) *passi* di *Helvétius, Holbach* e *Bentham,* per documentare la connessione tra il *materialismo* del secolo XVIII e il *comunismo inglese* e *francese* del secolo XIX.

Nei paragrafi successivi è da sottolineare il seguente brano:

« La lotta tra *Strauss* e *Bauer* sulla *sostanza* e sull'*autocoscienza* è una lotta che ha luogo *all'interno* delle speculazioni *hegeliane.* In *Hegel* si hanno *tre* elementi: la *sostanza spinoziana,* l'*autocoscienza fichtiana* e l'*unità hegeliana,* necessariamente contraddittoria, di entrambe, lo *spirito assoluto.* Il primo elemento è la *natura* travestita metafisicamente nella sua separazione dall'uomo; il secondo è lo *spirito* travestito metafisicamente nella sua separazione dalla natura; il terzo è l'*unità* travestita metafisicamente di entrambi: l'*uomo reale* e il *genere umano* reale » (220) [182-183];

e il capoverso successivo con questa valutazione di Feuerbach:

« Strauss e Bauer hanno perfezionato conseguentemente *Hegel* all'interno della sfera teologica, il primo *dal punto di vista spinoziano,* il secondo *dal punto di vista fichtiano.* Entram-

* il piú popolare anche se il piú superficiale (*n.d.t.*).

bi *criticavano* Hegel nella misura in cui in Hegel ciascuno dei due elementi viene *falsificato* dall'altro, mentre essi sviluppavano questo o quello dei due elementi sino alla sua perfezione *unilaterale,* e perciò conseguente. Entrambi, nella loro critica, vanno *oltre* Hegel, ma entrambi rimangono anche fermi *all'interno* della sua speculazione e rappresentano ciascuno solo *un* lato del suo sistema. Solo *Feuerbach,* che ha completato e criticato *Hegel dal punto di vista hegeliano,* risolvendo il metafisico spirito *assoluto* nell' "*uomo reale che ha il suo fondamento nella natura*", ha portato a compimento la *critica della religione,* tracciando nello stesso tempo i grandi e magistrali *lineamenti* per una *critica della speculazione hegeliana* e quindi di *ogni metafisica* » (220-221) [183].

Marx deride la baueriana « teoria dell'autocoscienza » per il suo idealismo (sofismi dell'idealismo assoluto: 222 [184]), mostra che essa è una parafrasi di Hegel, cita la *Fenomenologia* e le osservazioni critiche di *Feuerbach* (*Philosophie der Zukunft,* p. 35, dove si dice che la filosofia nega — negiert — il « materiale », il « sensibile », come la teologia nega « la natura corrotta dal peccato originale »).

Il capitolo successivo (VII) comincia di nuovo con una critica noiosissima, cavillosa | pp. 228-235 | [189-195]. Nel § 2*a* un brano interessante.

Marx riporta dalla *Gazzetta letteraria* la lettera di un « rappresentante della massa », il quale esige che si conosca la realtà, che si studino la scienza naturale, l'industria (236) [195-196], e viene per questo insultato dalla « critica »:

« O (!) ritiene ella » — esclamano i « critici » contro il rappresentante della massa —

« che sia già finita con la conoscenza della realtà storica? O (!) conosce ella un solo periodo della storia che sia già effettivamente conosciuto? ».

« O la critica critica crede » — ribatte Marx — « di essere giunta anche solo all'*inizio* della conoscenza della realtà storica, fino a che esclude *dal* movimento storico il comportamento teoretico e pratico dell'uomo verso la natura, la scienza della natura e l'industria? O crede di avere già conosciuto effettivamente un qualsiasi periodo senza, per esempio, aver conosciuto l'industria di questo periodo, il modo di produzione immediato della vita stessa? Naturalmente, la critica critica, spiritualistica, *teologica*, conosce solo — conosce almeno nella sua immaginazione — i fatti politici, letterari e teologici della storia, quelli principali e di rilievo statale. Come separa il pensiero dai sensi, l'anima dal corpo, sé stessa dal mondo, allo stesso modo la critica separa la storia dalla scienza della natura e dall'industria, allo stesso modo vede il luogo di nascita della storia non nella produzione rozzamente *materiale* che avviene sulla terra, ma in cielo, nel formarsi vaporoso delle nuvole » *(238)* [197-198].

Nota bene

La critica qualifica questo rappresentante della massa come *massenhafter Materialist* * (239) [198].

« La critica dei francesi e degli inglesi non è una personalità cosí astratta, cosí trascendente, che sta fuori dell'umanità; essa è l'*attività umana reale* di individui che sono membri attivi della società, che soffrono, sentono, pensano e agiscono in quanto uomini. Perciò la loro critica è nello stesso tempo pratica; il loro comunismo è un socialismo nel quale essi stabiliscono misure pratiche, tangibili, nel quale essi non solo pensano, ma ancor piú agiscono;

* *materialista di massa* (*n.d.t.*).

è la critica vivente, reale, della società esistente, è la conoscenza delle cause " della decadenza " » (244) [202].

[Tutto il capitolo VII, 228-257 [189-212], tranne i luoghi citati, contiene soltanto critiche inverosimilmente cavillose, spunti parodistici, la ricerca delle contraddizioni piú insignificanti, la derisione di tutte le stoltezze della *Gazzetta letteraria*, ecc.]

Nel capitolo VIII (258-333 [213-267]) abbiamo un § sulla « trasformazione critica di uno scannatore in un cane » e quindi sulla Fleur de Marie di *Eugène Sue* (si tratta, evidentemente, di un romanzo con questo titolo o di un personaggio di un qualche romanzo [2]) con alcune osservazioncine « radicali » ma prive d'interesse di Marx. Sono però da rilevare p. *285* + [233-234], un paio di osservazioni sulla teoria penale hegeliana, e p. *296* [241], contro la difesa fatta da *Eugène Sue* del carcere cellulare (Cellularsystem).

\+ « Secondo Hegel, il delinquente, con la pena, pronuncia il giudizio su sé stesso. *Gans* ha elaborato ampiamente questa teoria. In *Hegel* essa è il *neo di bellezza speculativo* dell'antico *jus talionis*, che *Kant* aveva svolto come l'*unica legittima* teoria penale. In Hegel l'autogiudizio del delinquente rimane una semplice " *idea* ", un'interpretazione semplicemente speculativa delle *pene empiriche correnti*. Egli rimette quindi il loro modus al grado di sviluppo raggiunto nei diversi casi dallo Stato, cioè lascia che la pena sia cosí come è. Proprio qui egli si mostra piú critico del suo critico pappagallo. Una teoria *penale* che nel delinquente riconosca contemporaneamente l'*uomo*

può fare ciò solo nell'*astrazione,* nell'immaginazione, perché la *pena,* la *coazione* contraddicono il comportamento *umano.* Inoltre, la cosa sarebbe impossibile a eseguirsi. Al posto della legge astratta subentrerebbe l'arbitrio puramente soggettivo, poiché in ciascun caso dovrebbe necessariamente dipendere dagli " onesti e rispettabili " uomini ufficiali il regolare la pena secondo l'individualità del delinquente. Già Platone aveva compreso che la *legge* deve necessariamente essere unilaterale, e *astrarre* dall'individualità. Quando vigeranno rapporti *umani,* la pena non sarà invece *realmente* altro che il giudizio di chi sbaglia su sé stesso. Non si pretenderà di persuadere costui che una *violenza esterna,* esercitata da altri su di lui, sia una violenza che egli ha esercitato su sé stesso. Egli troverà invece negli *altri* uomini i naturali redentori della pena che egli ha inflitto a sé stesso, cioè il rapporto addirittura si rovescerà » (285-286) [233-234].

((*Evidentemente,* Marx insorge qui contro il socialismo superficiale propagandato da Eugène Sue ed *evidentemente* difeso nella *Gazzetta letteraria.*))

Marx dileggia, per esempio, *Sue* per l'idea di far ricompensare la virtú da parte dello Stato, allo stesso modo in cui si punisce il vizio (pp. 300-301 [244-245]: tavola comparativa della justice criminelle e della justice vertueuse!).

pp. *305-306* [248-249]: osservazioni critiche contro la *Fenomenologia* di Hegel.

p. *307* [249]: ma talvolta Hegel, nella sua *Fenomenologia,* fornisce, nonostante la sua teoria, una caratterizzazione *reale* dei rapporti *umani.*

p. *309* [250]: la beneficenza come *Spiel* * dei ricchi (309-310) [250-251].

312-313 [252-253]: citazioni da *Fourier* sulla degradazione della donna, molto rilevanti [[contro le aspirazioni moderate della « critica » e di Rodolfo — eroe di Eugène Sue?]].

« Il mistero di questo » (305) [248] (precede una citazione dagli *Anekdota*) « ardire baueriano è la *Fenomenologia* di *Hegel.* Poiché, qui, Hegel pone al posto dell'*uomo* l'*autocoscienza,* la realtà umana *piú diversa* appare solo come una forma *determinata,* come una *determinatezza dell'autocoscienza.* Una semplice determinatezza dell'autocoscienza è, però, una *" pura categoria ",* un semplice " pensiero ", che io posso quindi sopprimere anche nel " puro " pensare e posso superare mediante il puro pensare. Nella *Fenomenologia* di Hegel i fondamenti *materiali, sensibili, oggettivi* delle diverse figure alienate dell'autocoscienza umana sono lasciati *sussistere,* e tutta quanta l'opera distruttiva ha avuto come risultato la *filosofia piú conservatrice* [sic!], dato che si crede di avere superato il *mondo oggettivo,* il mondo sensibilmente reale, appena lo si è trasformato in una " cosa del pensiero ", in una semplice *determinatezza dell'autocoscienza,* e appena si può quindi dissolvere l'avversario, diventato *etereo,* nell' " *etere del pensiero puro* ". La *Fenomenologia,* quindi, si conclude conseguentemente con il porre, al posto di tutta la realtà umana, il " *sapere assoluto* ": il *sapere,* perché questo è l'unico modo di esistere dell'autocoscienza e perché l'autocoscienza rappresenta l'unico modo di esistere dell'uomo; sapere *assoluto,* appunto perché l'autocoscienza sa soltanto sé stessa e non è piú disturbata da un

* *giuoco* (*n.d.t.*).

mondo oggettivo. Hegel fa dell'uomo l'*uomo dell'autocoscienza,* anziché fare dell'autocoscienza l'*autocoscienza dell'uomo,* dell'uomo reale, vivente quindi in un mondo reale, oggettivo, dell'uomo condizionato da questo mondo. Hegel pone il mondo sulla *testa* e quindi può anche risolvere *nella testa* tutti i limiti, con il che naturalmente essi continuano a sussistere *per la cattiva sensibilità,* per l'uomo *reale.* Inoltre, egli considera necessariamente come limite tutto ciò che rivela la *limitatezza dell'autocoscienza universale,* tutta la sensibilità, tutta la realtà, tutta l'individualità, degli uomini e del loro mondo. Tutta la *Fenomenologia* vuole dimostrare che l'*autocoscienza* è la *sola* realtà e *tutta la realtà* » (306) [248].

« È chiaro di per sé infine che, se la *Fenomenologia* di Hegel, nonostante il suo peccato originale speculativo, dà in molti punti gli elementi per una reale caratterizzazione dei rapporti umani, il signor Bruno e soci forniscono invece solo una caricatura priva di contenuto » (307) [249].

« Con ciò Rodolfo ha espresso inconsapevolmente il mistero da lungo tempo svelato che la stessa miseria umana, che l'infinita abiezione (la quale deve necessariamente ricevere l'elemosina) deve necessariamente servire all'aristocrazia del denaro e della cultura come *giuoco,* come appagamento del proprio egoismo, come solletico della propria arroganza, come divertimento.

« Le molte associazioni tedesche di beneficenza, le molte società francesi di beneficenza, le numerose donchisciotterie benefiche in Inghilterra, i concerti, i balli, gli spettacoli, i pasti per i poveri, persino le sottoscrizioni pubbliche per infortunati, non hanno altro significato » (309-310) [250-251].

Marx cita da Eugène Sue:

« Ah Madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais... soyons philanthropes jusqu'au bout... allons *souper* maintenant *au profit des pauvres*! » (310) [251].

A pp. 312-314 [252-253] citazioni *da Fourier* (adulterio, bon ton, infanticidio delle donne sedotte: circolo vizioso... « Il grado di emancipazione della donna è la misura naturale dell'emancipazione generale » (312) [252]. La civiltà trasforma ogni vizio da semplice in complesso, equivoco, ipocrito), e Marx aggiunge:

« Di fronte al pensiero di Rodolfo è superfluo rinviare sia alla caratterizzazione magistrale del *matrimonio* data da Fourier sia agli scritti della frazione materialistica del comunismo francese » (313) [253].

pp. 313 [253] sgg.: contro i progetti *economico-politici* di *Eugène Sue* e di *Rodolfo* (l'eroe del romanzo di Sue?), progetti di associazione dei ricchi e dei poveri, di organizzazione del lavoro (che deve essere affrontata dallo Stato), ecc., per esempio, anche l'Armenbank

| VII. b. *La Banca dei poveri*, pp. 314-318 [254-256] | = prestiti senza interessi ai disoccupati. Marx considera le *cifre* del progetto e ne dimostra l'insignificanza rispetto alla miseria. Anche come idea l'Armenbank non è migliore delle Sparkassen... cioè beruht die Einrichtung * della banca sulla « falsa opinione che basti una diversa *distribuzione* del salario perché il lavoratore possa vivere tutto l'anno » (316-317) [255].

Nel § c, pp. 318-320 [256-258], *Fattoria modello di Bouqueval*, è esposto il progetto, esaltato dalla « critica », di una fattoria model-

* casse di risparmio... cioè poggia l'istituzione (*n.d.t.*).

lo descritta da Rodolfo: Marx lo dichiara utopistico, perché ogni francese può ottenere in media solo un quarto di libbra di carne al giorno, solo 93 franchi di reddito annuo, ecc., in base al progetto si lavora *due volte di piú* del normale, ecc., ecc. Non è interessante.

320 [258]: « Il mezzo miracoloso, con il quale Rodolfo opera tutte le sue redenzioni e tutte le sue cure miracolose, non sono le sue belle parole, ma il suo *denaro contante*. Cosí sono i moralisti, dice Fourier. Sarebbe necessario essere un milionario per poter imitare i loro eroi.

« La morale è l' " impuissance mise en action ". Tutte le volte che combatte un vizio, essa soccombe. E Rodolfo non si eleva neppure al punto di vista della morale autonoma, la quale si basa almeno sulla coscienza della *dignità umana*. La sua morale poggia invece sulla coscienza della debolezza umana. Egli è la morale *teologica* » (320-321) [258].

« Come nella *realtà tutte* le distinzioni si fondono sempre piú nella distinzione tra *povero* e *ricco*, cosí nell'*idea tutte* le distinzioni aristocratiche si risolvono nell'opposizione del *bene* e del *male*. Questa distinzione è l'ultima forma che l'aristocratico dà ai suoi pregiudizi » (323-324) [260].

« Per Rodolfo ognuno dei moti della sua anima è di importanza infinita. Perciò egli li valuta e li osserva continuamente » (esempi). « Questo grande signore somiglia ai membri della *giovane Inghilterra*, che, anch'essi, vogliono riformare il mondo, compiono nobili azioni e sono soggetti a simili attacchi di isterismo » (326) [262].

Non ha qui in mente Marx i filantropi tories inglesi che hanno introdotto la legge delle dieci ore?

ANNOTAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Su Friedrich Ueberweg [3]

F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* a cura di Max Heinze, 3 vv., 1876-1880, Leipzig.

Il libro ha un carattere alquanto strano: §§ assai brevi con *un paio di parole* sul contenuto delle teorie e lunghissimi chiarimenti, composti in corpo piccolo, pieni per tre quarti di nomi e titoli di libri: | oltre tutto, è vecchio: la bibliografia arriva agli anni sessanta-settanta. | Un che di Unleserliches *! Una storia di nomi e di libri!

* illeggibile (*n.d.t.*).

Su Friedrich Paulsen

F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1899.

È arcicaratteristica l'esplicita impostazione del problema nell'introduzione: la filosofia moderna ha il còmpito di « riconciliare la concezione religiosa del mondo con l'interpretazione scientifica della natura » (p. IV). Sic! Questa idea viene svolta in modo arciminuzioso: la lotta sembra essere su due fronti: contro il materialismo e contro il «gesuitismo» (sia cattolico che protestante). Naturalmente, il materialismo viene concepito (spacciato?) come rein mechanisch, physikalisch *, ecc.

L'autore afferma inoltre francamente che la filosofia moderna poggia su Kant e rappresenta il « monismo idealistico ».

Sino a p. 10: « pace tra scienza e fede »...

E a p. 11: Instaurare questa pace è « il perno della filosofia di *Kant* [...]. Rendere il dovuto all'una e all'altra: alla scienza contro lo scetticismo di Hume, alla fede contro la sua negazione dogmatica nel materialismo: questo, il risultato del suo lavoro » (12).

« Solo una circostanza può turbare questa attesa piena di speranze » (di speranze in questa *pace*), « ed è il radicalismo, assolutamente ostile alla religione, che si va diffondendo tra le grandi masse della popolazione [...]. Cosí

* puramente meccanico, fisico (*n.d.t.*).

l'ateismo è adesso » (come prima per la borghesia) « il dogma della socialdemocrazia » (pp. 14-15). « È il catechismo alla rovescia. E, come quello antico, anche questo nuovo dogmatismo è negativo, ostile alla scienza, poiché incatena con i suoi dogmi lo spirito della critica e del dubbio.» (Ricorda il termine *Antipfaffen* * e sostiene che il cristianesimo non parteggia per i ricchi e sopravviverà alla lotta verso cui s'incammina l'Europa.) ?

Confutando il materialismo e propugnando la teoria dell'Allbeseelung ** (che interpreta in senso *idealistico*), Paulsen ignora: 1) che non confuta il materialismo, ma soltanto *alcune* tesi di *alcuni* materialisti; 2) che si *contraddice* nell'interpretare la psicologia contemporanea in senso idealistico.

× Cfr. p. 126. « Una forza [...] non è altro che una tendenza a un'attività determinata e quindi coincide, per la sua essenza generale, con una volontà inconscia.»

(Ergo: Seelenvorgänge und Kraft non sono affatto cosí unüberbrückbar *** come sembrava all'autore in principio, a pp. 90 sgg.)

pp. 112-116: perché il Weltall non può essere portatore des Weltgeistes ****? (Perché l'uomo e il suo cervello sono lo sviluppo superiore dello spirito, come l'autore stesso riconosce.)

(Paulsen, quando critica i materialisti, contrappone alla materia le forme *superiori* dello spirito. Quando poi difende l'idealismo e interpreta idealisticamente la psicologia contemporanea, ravvicina le forme inferiori dello spirito alle Kräfte, ecc. Ecco il punto vulnerabile della sua filosofia.) NB

Cfr., in particolare, pp. 106-107, dove Paul-

* *antipreti* (*n.d.t.*).
** animismo universale (*n.d.t.*).
*** Fenomeni e forza... inconciliabili (*n.d.t.*).
**** ... universo ... dello spirito del mondo (*n.d.t.*).

sen si pronuncia contro chi considera la *materia* come un che di *morto*.

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

× Contra, p. 86: « nel movimento non c'è traccia di pensiero »...

L'autore sembra liberarsi troppo facilmente dell'idea che Gedanke ist Bewegung *. Le sue argomentazioni si rifanno *soltanto* al « comune intelletto umano: è assurdo », « il pensiero non è movimento, ma pensiero » (p. 87). Che anche il calore sia calore e non movimento??

Assolutamente stolidi sono poi i ragionamenti dell'autore là dove dice che il fisiologo smetterà di parlare non dei pensieri, ma dei movimenti uguali a questi pensieri. Anche del calore nessuno smetterà *mai* di parlare.

L'innamorato non parlerà certo alla sua « dama del relativo processo vasomotorio [...] Sarebbe una palese assurdità » (pp. 86-87). Sí, ma del signor Paulsen! Se sentiamo che il calore fa difetto, non ci metteremo a dire che il calore è una specie di movimento, ma parleremo invece del modo di procurarci il carbone.

Paulsen considera come sinnlos il principio che il pensiero è Bewegung. Lui stesso è contro il dualismo e parla di « equivalente » (140 e 143): l'« equivalente fisico dello psichico » (o Begleiterscheinung **). Non è forse la stessa begriffliche Konfusion ***, per cui ingiuria sprezzantemente Büchner?

Quando Paulsen dichiara che il suo parallelismo è « non locale » ma « ideale » (p. 146), il suo carattere dualistico emerge con maggiore chiarezza. Questa non è una spiegazione, e nemmeno una teoria, ma un semplice sotterfugio verbale.

* pensiero è movimento (*n.d.t.*).
** (o fenomeno concomitante) (*n.d.t.*).
*** confusione concettuale (*n.d.t.*).
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

Su Ernst Haeckel[4]

Frankfurter Zeitung, 1904, n. 348, 15 dicembre, 1ª edizione del mattino.
Nota sui nuovi libri di *biologia*.
Ernst Haeckel, *Lebenswunder (Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie)*, Stuttgart (Alfred Kröner).

(Per Haeckel « lo spirito è una funzione fisiologica della corteccia cerebrale », p. 378 del suo libro. Il recensore è, naturalmente, *contrario* a tale opinione.)

Dello stesso autore: *Welträtsel* ((uscito prima)) (dove si dimostra che, propriamente parlando, gli enigmi del mondo *non* esistono).

Sorbona. Nuove accessioni: C. 819 (7).

Richard Lucas, *Bibliographie der radioaktiven Stoffe,* Hamburg und Leipzig, 1908, 8⁰.
(A. 47. 191.)

Mach, *Grundriss der Physik* (bearbeitet von Harbordt und Fischer), Leipzig, 1905-1908, 2 Bde, 8⁰.
(A. 46. 979.) S. Φ. φ. 587.

Max Planck, *Das Prinzip der Erhaltung der Energie,* Leipzig, 1908, 2. Aufl., 12⁰.
(A. 47. 232.) S. φ. φ. 63.

Eduard Riecke, *Handbuch der Physik,* 4. Aufl., Leipzig, 1908, 2 Bde, 8⁰.
(A. 47. 338.) S. Φ. φ. 301.

Fénelon Salignac, *Questions de physique générale ei d'astronomie,* Toulouse, 1908, 4⁰.
(D. 55. 745.) C. 818 (2).

J.J. Thomson, *Die Korpuskulartheorie der Materie,* Braunschweig, 1908, 8⁰.
S. D. e. 101 (25).

Nella biblioteca della Sorbona:

I. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.* P. 53 (8⁰) (A. 16. 404.)

II. *Archiv für Philosophie,* 2. Abt. *P. 48.* (A. 17. 027.)

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1909, Heft I. Recensione di Raoul Richter (che consente e spesso elogia) a

Ludwig Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart,* Stuttgart, 1908. (Enke.) XVI+ 452 S. (12 Mark.)

pp. 1-293: correnti filosofiche
294-445: problemi filosofici

Dieci correnti filosofiche:

1. neoidealismo (metafisica volontaristica)
2. neopositivismo (pragmatismo), W. James
3. « nuovo movimento filosofico-naturale » (Ostwald e il « trionfo » dell'energetica sul materialismo)
4. « neoromanticismo » (H. St. Chamberlain, ecc.)
5. neovitalismo
6. evoluzionismo (Spencer)
7. individualismo (Nietzsche)
8. geisteswissenschaftliche Bewegung (Dilthey)
9. philosophiegeschichtliche
10. neorealismo (Eduard von Hartmann!!!)

Dalle nuove accessioni:

Max Schinz, *Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie,* Zürich, 1908, 8⁰ (307 S., 6.50 Mark.)

Konr. Guenther, *Vom Urtier zum Menschen (Ein Bilderatlas),* Stuttgart, 1909. (Lfg. 7-19 = 1 Mark.)

A. Pelazza, R. *Avenarius e l'empiriocriticismo,* 1908 (?), 1909 (?), Torino, Bocca, 130 pp.

Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea,* 1908 (?), 1909 (?), Bari (Laterza).

Dalle nuove accessioni (1909):

L. Boltzmann, *Wiener wissenschaftliche Abhandlungen,* Leipzig, Barth.

H. Strache, *Die Einheit der Materie, des Weltäthers und der Naturkräfte,* Wien (Deuticke).

P. 48.

Archiv für Philosophie, 2. Abt. = *Archiv für s y s t e m a t i s c h e Philosophie,* 1908, Heft 4: *s e c o n d o* articolo di Vitalis Norström (pp. 447-496) ((interessante; quasi interamente su Mach)).

dov'è il primo?? nota: è in ritardo??

RIASSUNTO DELLE « LEZIONI SULLA ESSENZA DELLA RELIGIONE » DI FEUERBACH [6]

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke,* Leipzig, 1851, v. 8: *Vorlesungen über das Wesen der Religion.*

Prefazione datata 1-I-51. Feuerbach parla qui delle ragioni della sua mancata partecipazione alla rivoluzione del '48, con la sua « fine cosí vergognosa e priva di risultati » (VII). La rivoluzione del '48 non ha avuto Orts- und Zeitsinn *, i *costituzionalisti* si aspettavano la libertà dalla *parola* des Herrn **, i *repubblicani* (VII-VIII) dalla propria *volontà* (« basta solo *volere* una repubblica, per darle con ciò stesso vita ») (VIII).

Feuerbach non ha capito la rivoluzione del '48

« Se una rivoluzione esploderà di nuovo e io vi prenderò parte attiva, allora lei potrà [...] star certo che questa rivoluzione sarà vittoriosa e che suonerà l'ultima ora per la monarchia e la gerarchia » (VII).

1ª lezione (1-11).

p. 2: « Ne abbiamo abbastanza dell'idealismo sia filosofico che politico; vogliamo essere ora dei materialisti politici ».

sic!!

3-4. Perché Feuerbach si è ritirato in campagna: rottura col « mondo credente in Dio »,

* senso dello spazio e del tempo (*n.d.t.*).
** del sovrano (*n.d.t.*).

abbasso « Über-spanntes »!

p. 4 (Z. 7 v.u.*) (cfr. p. 3 in fine); vivere con la « natura » (5), ablegen tutte le rappresentazioni « überspannte » **.

7-11. Feuerbach delinea un abbozzo delle sue opere (7-9: *Storia della filosofia moderna*) (9-11: *Spinoza, Leibniz*).

2ª *lezione* (12-20).

12-14. Bayle.

la « sensibilità » in Feuerbach

15. *Sinnlichkeit* significa per me « l'unità vera, non pensata e artificiale, ma esistente, del materiale e dello spirituale, ed è quindi per me lo stesso che realtà ».

Sinnlich non è soltanto il Magen, ma anche il Kopf ***.

(16-20: Feuerbach, scritto sull'immortalità[7], esposizione.)

3ª *lezione* (21-30).

All'*Essenza del cristianesimo* si è obiettato che per me l'*uomo* non dipende da niente, « si è obiettato contro questa mia pretesa divinizzazione dell'uomo » (24). « L'essere che l'uomo presuppone [...] *non è altro che natura*, non il vostro Dio » (25).

« L'essere inconsapevole della natura è per me l'essere eterno, senza origine, il primo essere, primo nel tempo, non per il rango, primo fisicamente, non moralmente » (27).

Nella mia negazione è racchiusa anche la affermazione... « È indubbiamente una conseguenza della mia dottrina che non vi sia alcun Dio » (29), ma questo deriva dalla conoscenza dell'essenza di Dio (= espressione dell'essenza della natura, dell'essenza dell'uomo).

* Zeile 7 von unten = riga 7 dal basso (*n.d.t.*).
** rigettare ... « esagerate » (*n.d.t.*).
*** Sensibile ... ventre ... capo (*n.d.t.*).

4ª lezione.

« Il senso di soggezione è il fondamento della religione » (31) (« Furcht » *: 33-34-35-36).

« I filosofi cosiddetti speculativi sono [...] *quei* filosofi che non regolano i loro concetti sulle cose, ma piuttosto le cose sui loro concetti » (31).

cfr. Marx und Engels

(5ª lezione.)

soprattutto la *morte* genera il timore, la fede in Dio (41).

« Io detesto l'idealismo che strappa l'uomo dalla natura; non ho vergogna della mia dipendenza dalla natura » (44).

« Come nell'*Essenza del cristianesimo* non ho divinizzato l'uomo, secondo quanto mi si è stoltamente rimproverato [...] cosí non voglio vedere [...] divinizzata la natura nel senso della teologia » (46-47).

6ª lezione. Il culto degli animali (50 sgg.).

« Ciò da cui l'uomo dipende [...] è [...] la natura, oggetto dei sensi [...], tutte le impressioni che la natura suscita nell'uomo per mezzo dei sensi [...] possono diventare motivi di adorazione religiosa » (55).

(7ª lezione)

Per egoismo intendo non l'egoismo del « filisteo e borghese » (63), ma il principio filosofico della conformità con la natura, con la ragione dell'uomo, nonostante « l'ipocrisia teologica, la fantasticheria religiosa e speculativa,

l'« egoismo » e il suo significato

* « panico » (*n.d.t.*).

il dispotismo politico » (63 in fine). Cfr. *64, molto importante*[8].

Idem 68 in fine e 69 in fine: l'egoismo (in senso filosofico) è la radice della religione.

(70. Die Gelehrten * si possono sconfiggere soltanto con le loro armi, cioè con le citazioni): « man die Gelehrten nur durch ihre eigenen Waffen, d.h. Zitate schlagen kann » (70).

intorno al termine energia

Tra l'altro, a p. 78, Feuerbach usa l'espressione: « Energie d.h. Tätigkeit » **. È una cosa degna di rilievo. Nel concetto di energia è in realtà implicito un momento soggettivo, che manca, per esempio, nel concetto di movimento. O, meglio, nel concetto o nell'uso del concetto di energia c'è qualche cosa che esclude l'oggettività. Energia lunare (cfr.) versus movimento lunare.

107 in fine: « La natura è un essere originario, l'essere primo e ultimo [...] ».

sensibile = ciò che è primo, sussiste ed è vero per sé stesso

111: « per me [...] in filosofia [...] il primo è il sensibile; primo però non solo nel senso della filosofia speculativa, in cui primo significa ciò che deve venire superato, ma primo nel senso di ciò che non è deducibile, che sussiste ed è vero per sé stesso ».

« Lo spirituale è niente fuori del sensibile e senza di esso. »

NB in generale p. 111: « la verità e sostanzialità (NB) dei sensi, da cui [...] muove [...] la filosofia ».

112. « L'uomo pensa solo per mezzo della sua testa sensibilmente esistente, la ragione ha uno stabile fondamento e base sensibile nella testa, nel cervello, nel centro di raccolta dei sensi. »

Ancora p. 112 sulla fedeltà (Urkunde) dei sensi.

* i dotti (*n.d.t.*).
** « energia cioè attività » (*n.d.t.*).

114: Natura = primo, unableitbares, ursprüngliches Wesen *.

NB

« Cosí i *Princípi della filosofia* sono connessi con l'*Essenza della religione* »[9] (113).

« Io non divinizzo niente, e, quindi, neanche la natura » (115).

116: risposta al rimprovero secondo cui Feuerbach non fornisce una *definizione della natura*:

« Intendo per natura l'insieme di tutte le forze, cose ed enti sensibili, che l'uomo distingue da sé come non umani [...]. Oppure, se si prende la parola praticamente, natura è tutto ciò che, indipendentemente dalle suggestioni sovrannaturalistiche della fede teistica, si presenta all'uomo immediatamente, sensibilmente, come fondamento e oggetto della sua vita. Natura è luce, elettricità, magnetismo, aria, acqua, fuoco, terra, animale, pianta, uomo, in quanto l'uomo è un essere che opera involontariamente e inconsapevolmente: con la parola " natura " non intendo altro, niente di mistico, niente di nebuloso, niente di teologico » (piú sopra: a differenza di Spinoza).

Risulta che natura = tutto, tranne il sovrannaturale. Feuerbach è brillante, ma non profondo. Engels definisce piú profondamente la differenza tra materialismo e idealismo[10].

« Natura [...] è tutto ciò che vedi e che non deriva dalle mani e dal pensiero umani. Oppure, se si penetra nell'anatomia della natura, natura è l'essere o l'insieme di esseri e cose, i cui fenomeni, manifestazioni e azioni, nei quali appunto consiste e si manifesta la sua esistenza e il suo essere, hanno il loro fondamento non nei pensieri, o nelle intenzioni e decisioni della volontà, ma nelle forze o cause astronomiche o cosmiche, meccaniche, chimiche, fisiche, fisiologiche o organiche » (116-117).

Anche qui la questione si riduce alla opposizione di materia e spirito, di fisico e psichico.

* essere non deducibile, originario (*n.d.t.*).

121: contro l'argomento che debba esserci una causa prima (= Dio).

« Soltanto la limitatezza dell'uomo e il suo amore per la comodità mettono al posto del tempo l'eternità, al posto dell'infinito sviluppo di causa in causa l'infinità, al posto della natura irrequieta l'immobile divinità, al posto del movimento eterno l'eterna quiete» (121 in fine).

124-125. Gli uomini, per esigenze soggettive, sostituiscono il concreto con l'astratto, la intuizione con il concetto, il molteplice con l'uno, la somma infinita della cause con *una sola* causa.

objektiv = ausser uns *

Ma a queste astrazioni non è da « attribuire alcun significato ed esistenza oggettiva, alcuna esistenza fuori di noi » (125).

« La natura non ha né principio né fine. Tutto in essa è in rapporto di interazione, tutto è relativo, tutto è insieme effetto e causa, tutto è onnilaterale e onnicomprensivo »;

qui Dio non c'entra (129-130; argomentazioni semplici contro Dio).

... « la causa della causa prima e universale delle cose nel senso dei teisti, dei teologi, dei cosiddetti filosofi speculativi è l'intelletto umano » (130). « Dio è [...] la causa in generale, il concetto di causa come un'essenza personificata e resa indipendente » (131).

« Dio è la natura astratta, cioè privata dell'intuizione sensibile, pensata, trasformata in un oggetto o in un ente dell'intelletto; la natura in senso proprio è la natura sensibile, reale, come ce la presentano e mostrano immediatamente i sensi » (133).

immediatamente

I teisti ravvisano in Dio la causa del movimento nella natura (da loro trasformata in massa inerte o materia) (134). Ma la potenza di Dio è in realtà *potenza della natura* (Naturmacht: 135).

* oggettivo = fuori di noi (*n.d.t.*).

« Noi conosciamo le proprietà delle cose soltanto dai loro effetti » (136).

L'ateismo (136-137) non elimina né *das moralische Über* (= das Ideal) né *das natürliche Über* (= die Natur) *.

« Non è il tempo solo una forma del mondo, il modo e la maniera in cui si susseguono l'un l'altro i singoli enti e fenomeni del mondo? Come posso quindi attribuire al mondo un principio nel tempo? » (145).

tempo
e
mondo

« Dio è il mondo solo nel pensiero [...]. La differenza tra Dio e il mondo è solo la differenza tra spirito e senso, tra pensiero e intuizione » (146).

Si vuole rappresentare Dio come un essere esistente fuori di noi. Ma non si riconosce per tal modo la verità dell'essere sensibile? « Non si riconosce » (con ciò stesso) « che non esiste alcun essere fuori dell'essere sensibile? Abbiamo forse un altro contrassegno, un altro criterio, oltre alla sensibilità, per un'esistenza fuori di noi, per un'esistenza indipendente dal pensiero? » (148).

essere fuori di noi = indipendente dal pensiero

« [...] la natura [...] separata dalla sua materialità e corporeità [...] è Dio » (149).

NB: natura fuori della materia, indipendente da essa = Dio

« Dedurre la natura da Dio è come voler dedurre l'originale dalla riproduzione, dalla copia, la cosa dal pensiero di questa cosa » (149).

NB: teoria della « copia »

Sono propri dell'uomo la Verkehrtheit ** (149 in fine) e il verselbständigen *** le astrazioni, per esempio, il *tempo* e lo *spazio* (150):

« Sebbene [...] l'uomo abbia astratto spazio e tempo dalle cose spaziali e temporali, egli tuttavia li antepone a queste ultime come primi fondamenti e condizioni della loro esistenza.

* *il sopra morale* (= l'ideale) ... *il sopra naturale* (= la natura) (*n.d.t.*).
** capovolgere le cose (*n.d.t.*).
*** sostantificare (*n.d.t.*).

Egli pensa quindi che il mondo, cioè l'insieme delle cose reali, la materia, il contenuto del mondo, siano sorti *nello* spazio e *nel* tempo. Lo stesso Hegel fa nascere la materia non soltanto nello spazio e nel tempo, ma anche dallo spazio e dal tempo » (150). « Non si vede in realtà perché il tempo, separato dalle cose temporali, non debba essere identificato con Dio » (151).

il tempo separato dalle cose temporali = Dio

... « in realtà, succede proprio l'inverso [...], non le cose presuppongono spazio e tempo, ma spazio e tempo presuppongono le cose, in quanto lo spazio ossia l'estensione presuppone qualcosa che si estenda, e il tempo, il movimento — il tempo è invero solo un concetto derivato dal movimento — presuppone qualcosa che si muova. Tutto è spaziale e temporale» (151-152).

tempo e spazio

« La questione se Dio abbia creato il mondo [...] è la questione del rapporto tra lo spirito e la sensibilità » (152): la questione piú importante e difficile della filosofia, tutta la storia della filosofia ruota intorno a tale questione: polemica tra stoici ed epicurei, platonici e aristotelici, scettici e dogmatici nella filosofia antica, tra nominalisti e realisti nel medioevo, tra idealisti e « realisti o empiristi » (sic! 153) nell'età moderna.

cfr. Engels *idem* nel *Ludwig Feuerbach* [11]

153

Dipende in parte dal carattere degli uomini (uomini libreschi versus uomini pratici) la propensione per l'una o l'altra filosofia.

153

« Non nego [...] la sapienza, la bontà, la bellezza; nego soltanto che esse, in quanto concetti generici, siano enti, sotto forma di divinità o di attribúti di Dio, oppure sotto forma di idee platoniche o di concetti hegeliani autoponentisi » (158): esse esistono soltanto come proprietà degli uomini.

(materialismo) contra teologia e idealismo (nella *teoria*)

Altra causa della fede in Dio: l'uomo traspone nella natura la rappresentazione della sua creazione secondo un fine. La natura è conforme a un fine, ergo è stata creata da un essere razionale (160).

« Appunto ciò che l'uomo chiama finalità della natura e concepisce come tale non è altro in realtà che l'unità del mondo, l'armonia delle cause e degli effetti, la connessione in genere in cui tutto nella natura esiste e opera » (161).

... « non abbiamo alcun fondamento per immaginare che, se l'uomo disponesse di piú sensi o organi, conoscerebbe anche piú proprietà o cose della natura. Nel mondo esterno, nella natura inorganica, non vi è niente di piú che nella natura organica. L'uomo ha esattamente tanti sensi quanti appunto gliene occorrono per cogliere il mondo nella sua totalità, nella sua interezza » (163).

Se l'uomo avesse piú sensi, scoprirebbe piú cose nel mondo? No.

importante contro l'agnosticismo

168. Contro Liebig per le proposizioni sull'« infinita sapienza » (di Dio)... Feuerbach e la scienza naturale!! NB. Cfr. oggi Mach e soci[12].

174-175-178. La natura = repubblicana; Dio = monarca. [Questo *piú* volte in Feuerbach!]

188-190. Dio era un monarca patriarcale, adesso è un monarca costituzionale: governa, ma secondo le leggi.

Di dove è venuto lo *spirito* (Geist)? — domandano i teisti all'ateo (196). Essi si fanno della natura una rappresentazione troppo sprezzante (despektierliche: 196), dello spirito si fanno una rappresentazione troppo elevata (zu hohe, zu vornehme [!!] Vorstellung *).

NB (cfr. Dietzgen)

Con la natura non si spiega direttamente neppure un Regierungsrat ** (197).

arguto!

* rappresentazione troppo elevata, troppo nobile (*n.d.t.*).
** consigliere di Stato (*n.d.t.*).

« Lo spirito si sviluppa con il corpo, con i sensi [...] è legato ai sensi [...]. Di dove proviene il cranio, il cervello, di là proviene anche lo spirito; di dove proviene l'organo, di là proviene anche la sua funzione » (197: cfr. sopra (197) « lo spirito *nella testa* »).

Idem Dietzgen

« Anche l'attività spirituale è un'attività corporea » (197-198).

Far nascere il mondo corporeo dallo spirito, da Dio, conduce a creare il mondo dal nulla, « giacché di dove lo spirito prende la materia, le sostanze materiali, se non dal nulla? » (199).

la natura è materiale

« La natura è corporea, materiale, sensibile » (201).

Jacob Böhme = « *t e i s t a m a t e r i a l i s t a* »: egli divinizza non soltanto lo spirito, ma anche la materia. In lui Dio è materiale: sta qui il suo misticismo (202).

« Là dove cominciano gli occhi e le mani finiscono gli dèi » (203).

necessità della *n a t u r a*

I teisti hanno « attribuito » « il male nella natura [...] alla materia o all'*i n e v i t a b i l e n e c e s s i t à d e l l a n a t u r a* » (212).

un embrione di materialismo storico

213 metà e *215* metà: « natürliche » und « bürgerliche Welt » *.

(226): Feuerbach dice che conclude qui la prima parte (sulla natura come fondamento della religione) e passa alla seconda: nella Geistesreligion ** si rivelano le proprietà dello spirito umano.

(232). « La religione è poesia », si può dire, giacché fede = fantasia. Ma non sopprimo io (Feuerbach) la poesia? No. Io sopprimo (aufhebe) la religione « solo *in quanto* » (corsivo di Feuerbach) « essa *non* è poesia, ma semplice prosa » (233).

NB

* « mondo naturale » e « civile » (*n.d.t.*).
** religione dello spirito (*n.d.t.*).

L'arte non esige che si riconoscano le sue opere come *realtà* (233).

Oltre alla fantasia nella religione sono molto importanti il Gemüt * (261), il lato *pratico* (258), la ricerca del meglio, della protezione, dell'aiuto, ecc.

(263): nella religione si cerca il *conforto* (l'ateismo sarebbe trostlos **).

« Ma è una rappresentazione ben accetta all'amore di sé dell'uomo che la natura non operi con immutabile necessità, ma che al di sopra della necessità della natura vi sia un essere [...] che ama gli uomini » (264). *Anche nella proposizione successiva* « Naturnotwendigkeit » *** della caduta di una pietra (264).

necessità della natura

A p. 287, a metà, *per due volte:* «Notwendigkeit der Natur ».

NB

Religione = periodo infantile, infanzia dell'umanità (269), il cristianesimo ha fatto della *morale* un Dio, ha creato un *Dio morale* (274).

La religione è cultura embrionale; si può dire: « la cultura è la vera religione »... « Ma questo è [...] un abusare delle parole, perché con il termine religione si connettono sempre rappresentazioni superstiziose e inumane » (275).

Feuerbach contro l'abuso del termine religione

Inno all'*educazione* (277).

« È un modo di vedere e un'affermazione *superficiale* che la religione sia interamente indifferente alla vita e, in specie, alla vita pubblica, alla vita politica.» Non darei un soldo per una libertà politica che lasci l'uomo schiavo della religione (281).

NB

La religione è innata nell'uomo (« questa

* sentimento (*n.d.t.*).
** sconsolante (*n.d.t.*).
*** « necessità naturale » (*n.d.t.*).

frase tradotta in... buon tedesco significa ») = la superstizione è innata nell'uomo (283).

« Il cristiano ha una libera causa della natura, un signore della natura, alla cui volontà, alla cui parola la natura obbedisce, un Dio che non è legato al cosiddetto nesso causale, alla necessità, alla catena che connette l'effetto con la causa e la causa con la causa, mentre il Dio pagano è legato alla necessità della natura e non può sottrarre nemmeno i suoi beniamini alla fatale necessità della morte. » (Feuerbach ripete quindi sistematicamente: Notwendigkeit *der* Natur.)

necessità della natura

« Ma il cristiano ha una libera causa perché nelle sue aspirazioni non si lega all'ordine generale, alla necessità della natura » (301). ((E *ancora tre volte* in *questa* pagina: Notwendigkeit *der* Natur.))

E a p. 302: ... « tutte le *leggi o necessità della natura*, a cui è subordinata l'esistenza umana »...

NB

Cfr. 307: « Lauf' der Natur » *.

« Far dipendere la natura da Dio significa far dipendere l'ordine universale e la necessità della natura dalla volontà » (312). E p. 313 (in alto): « Naturnotwendigkeit »!!

320: «Necessità della natura» (der Natur)...

che cosa è *oggettivo* (secondo Feuerbach)?

Nelle rappresentazioni religiose « abbiamo [...] esempi di come in generale l'uomo trasformi il soggettivo in oggettivo, renda cioè esistente *fuori* del *pensiero*, della *rappresentazione*, dell'*immaginazione*, ciò che esiste solo in lui, solo nel suo pensiero, rappresentazione, immaginazione » (328).

Entleibter Geist ** = Dio

« Cosí i cristiani strappano dal corpo lo spirito, l'anima dell'uomo e fanno di questo spirito strappato, spogliato del corpo, il loro Dio » (332).

* « corso della natura » (*n.d.t.*).
** spirito spogliato del corpo (*n.d.t.*).

La religione dà all'uomo un ideale (332). L'uomo ha bisogno di un ideale, ma di un ideale umano, rispondente alla natura, e non sovrannaturale:

« Il nostro ideale non sia un essere castrato, privo di corporeità, astratto, ma l'uomo totale, reale, onnilaterale, perfetto, formato » (334).

L'*ideale* di *Michajlovskij* è soltanto una ripetizione volgarizzata di questo ideale della democrazia borghese progressista o della democrazia borghese rivoluzionaria.

« L'uomo non ha alcuna rappresentazione, alcuna nozione di un'altra realtà, di un'altra esistenza, che non sia sensibile, fisica » (334)...

sinnlich, physisch ((eccellente parificazione!))

« Se non si ha vergogna di derivare il mondo, il sensibile e corporeo, dal pensiero e dalla volontà di uno spirito, se non si ha vergogna di affermare che le cose non sono pensate perché esistono, ma esistono perché sono pensate, non si avrà poi neppure vergogna di farle nascere dalla parola, non si avrà neppure vergogna di affermare che le parole non esistono perché esistono le cose, ma che le cose esistono solo in virtú delle parole » (341-342).

NB

Dio senza l'immortalità dell'anima dell'uomo è Dio solo di nome:

« Un tale Dio è [...] è il Dio di alcuni scienziati razionalisti, e non è nient'altro che la natura personificata o la necessità naturale, l'universo, il mondo, con cui non è naturalmente compatibile l'idea dell'immortalità » 349.

L'ultima (30ª) lezione, pp. 358-370, può essere citata quasi per intero come il modello piú tipico di un ateismo illuminato, con una vena socialista (sulla massa degli indigenti, ecc.,

p. 365, verso metà), ecc. Parole conclusive: il mio fine era di trasformare voi, miei ascoltatori,

corsivi di Feuerbach

« da amici di Dio in amici dell'uomo, da credenti in pensatori, da gente che prega in gente che lavora, da candidati dell'aldilà in studiosi dell'aldiqua, da cristiani, che, per loro proprio riconoscimento e ammissione, sono *" metà bestia, metà angelo "*, in ***uomini***, in uomini *totali* » (370 fine).

Seguono poi *Zusätze und Anmerkungen* (371-463).

Vi sono qui molti particolari e citazioni che contengono ripetizioni. Tralascio tutto questo. Rilevo soltanto l'essenziale in ciò che presenta qualche interesse: il fondamento della morale è l'egoismo (392). (« Amore per la vita, interesse, egoismo »)... « Esiste non solo un egoismo singolare o individuale, ma anche un egoismo sociale, un egoismo familiare, corporativo, comunale, patriottico » (393).

un embrione di materialismo storico

« Il bene è soltanto ciò che corrisponde all'egoismo di tutti gli uomini » (397).

NB
NB
Un embrione di materialismo storico: cfr. Černyševskij

« Si getti anche solo uno sguardo alla storia! Dove ha inizio nella storia un'epoca nuova? Essa ha inizio sempre là dove contro l'egoismo esclusivo di una nazione o di una casta la massa oppressa o la maggioranza erige il suo legittimo egoismo, là dove classi di uomini [sic!] o intere nazioni, vincendo l'arrogante alterigia della minoranza dei patrizi, passano dall'abietta oscurità del proletariato alla luce della celebrità storica. Cosí anche l'egoismo della maggioranza oggi oppressa dell'umanità deve imporre e imporrà il suo diritto e fonderà una nuova epoca storica. Non la nobiltà della cultura, dello spirito, deve essere soppressa; oh, no! Ma non è ammissibile che pochi siano nobili e tutti gli altri plebe; tutti invece devono — almeno *devono* — ricevere un'educazione. Non la proprietà deve essere abolita, oh, no! Ma è inam-

NB
Il « socialismo » di Feuerbach

missibile che solo pochi accedano alla proprietà, mentre tutti gli altri non hanno niente; tutti devono avere la proprietà » (398).

Queste lezioni sono state tenute dal 1° dicembre 1848 al 2 maggio 1849 (prefazione, p. V), ma la prefazione al libro è datata 1° gennaio 1851. Quanto *già* a *quel tempo* (1848-1851) Feuerbach *era in ritardo* su *Marx* (*Manifesto comunista,* 1847, *Neue Rheinische Zeitung,* ecc.) e su *Engels* (1845: *Lage*)!

Esempi dai classici sull'uso indifferenziato dei termini *Dio* e *natura* (398-399).

pp. *402-411:* *eccellente* spiegazione *filosofica* (al tempo stesso semplice e chiara) dell'essenza della religione.

« Il mistero della religione è da ultimo il mistero dell'unificazione in un solo e medesimo essere della coscienza con ciò che è senza coscienza, della volontà con ciò che è senza volontà » (402). L'*io* e il *non-io* sono indissolubilmente uniti nell'uomo. « L'uomo non intende e non sopporta la sua propria profondità e per questo scinde il suo essere in un io senza non-io, che chiama Dio, e in un non-io senza io, che chiama natura » (406).

NB

NB

p. 408: eccellente citazione da Seneca (contro gli atei), che fanno della natura un Dio. Prega! Lavora! (p. 411) [13].

La natura, ma la natura come Gedankenwesen *, è Dio nella religione. « *Il mistero della religione è l'"identità del soggettivo e dell'oggettivo",* cioè l'unità dell'essere umano e dell'essere naturale, ma distinto tuttavia dal vero essere della natura e dell'umanità » (411).

NB

* ente di pensiero (*n.d.t.*).

Sehr gut!

« Senza fondo è l'ignoranza dell'uomo e senza limiti la sua immaginazione; la potenza della natura, privata del suo fondamento dall'ignoranza e dei suoi limiti dall'immaginazione, è l'onnipotenza divina » (414).

Sehr gut!

un passo eccellente!

« L'essere oggettivo come soggettivo, l'essere della natura come essere umano, diverso dalla natura, l'essere dell'uomo come essere non umano, diverso dall'uomo, ecco l'essere divino, ecco l'essenza della religione, ecco il mistero della mistica e della speculazione » (415).

La speculazione è per Feuerbach = alla filosofia idealistica. NB.

NB
profondamente giusto!
NB

« L'uomo separa nel pensiero l'aggettivo dal sostantivo, la proprietà dell'essere [...]. E il Dio metafisico non è altro che il compendio, l'insieme delle proprietà piú generali, estratte dalla natura, che tuttavia l'uomo assume in questa loro separazione dall'essere sensibile, dalla materia, dalla natura, e tramuta mediante l'immaginazione in un soggetto o essere indipendente » (417).

eccellente (contro Hegel e l'idealismo)

La stessa funzione è svolta qui dalla *Logica* (418: chiaramente ci si riferisce a Hegel), che trasforma *das* Sein, *das* Wesen in una realtà particolare: « com'è assurdo voler tramutare l'esistenza metafisica in un'esistenza fisica, l'esistenza soggettiva in un'esistenza oggettiva, e l'esistenza logica o astratta di nuovo in un'esistenza non logica, reale! » (418)

detto molto bene!

« " Vi è quindi una rottura e contraddizione eterna tra essere e pensiero? " Sí, nella testa, ma nella realtà questa contraddizione è già da tempo risolta, risolta però in modo rispondente alla realtà, e non ai tuoi concetti scolastici, risolta cioè per mezzo niente meno che dei cinque sensi » (418).

428: Tout ce qui n'est pas Dieu, n'est rien, cioè tout ce qui n'est pas Moi, n'est rien. — bien dit!

431-435: Buona citazione da Gassendi [14]. Un passo molto buono: soprattutto *433: Dio* = unione di aggettivi (senza materia) sul concreto e sull'astratto. — NB

435 : « La testa è la camera dei rappresentanti dell'universo », e, quando la nostra testa è stipata di astrazioni, di Gattungsbegriffen *, noi deduciamo (leiten) naturalmente « l'individuale dall'universale, cioè [...] la natura da Dio ». — NB — individuale e universale = natura e Dio

436-437 (Annotazione n. 16): io non sono contro la monarchia costituzionale, ma tuttavia soltanto la *repubblica democratica* è la forma statale che appare « alla ragione *immediatamente* come rispondente alla natura umana ». — ah-ah!!

... « Lo scrivere con spirito consiste tra l'altro nel presupporre spirito anche nel lettore, nel non dire tutto, nel lasciare che il lettore stesso si dica quali sono i rapporti, le condizioni e le limitazioni in cui una data proposizione è valida e può essere pensata » (447). — preciso!

Interessante risposta (di Feuerbach) ai suoi critici, al prof. *von Schaden* (448-449) e a *Schaller* (449-450-463).

...« io pongo espressamente al posto dell'essere la natura, al posto del pensiero l'uomo », cioè non un'astrazione, ma qualcosa di concreto: die *dramatische* Psychologie (449). — NB « essere e natura », « pensiero e uomo »

Ecco perché è *angusta* l'espressione, di Feuerbach e di Černyševskij, di « principio antropologico » in filosofia. Tanto il principio antropologico quanto il naturalismo sono soltanto descrizioni imprecise e deboli del *materialismo*.

* concetti generici (*n.d.t.*).

bien dit!

« Il gesuitismo è il modello e l'ideale inconsapevole dei nostri filosofi speculativi » (455).

sui fondamenti del materialismo filosofico

« Il pensiero pone il discreto della realtà come un continuo, l'infinita molteplicità della vita come una unità identica. La conoscenza della differenza essenziale e incancellabile tra pensiero e vita (o realtà) è il principio di ogni sapienza nel pensiero e nella vita. Soltanto la distinzione è qui la vera unificazione » (458).

Fine dell'8° volume.

Volume 9° = *Teogonia* (1857). Sembra, a giudicare da una rapida scorsa, che non ci sia qui niente di interessante. Del resto, bisogna leggere i §§ 34 (pp. 320 sgg.) e 36 (p. 334) [15]. NB § 36 (p. 334): da un rapido sguardo non risulta *niente* di interessante. Citazioni su citazioni a conferma di ciò che Feuerbach ha già detto in precedenza.

ANNOTAZIONI BIBLIOGRAFICHE [16]

Su Raab, Perrin e Plenge

F. Raab, *Die Philosophie von R. Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik,* Leipzig, 1912. (164 S.) (5 Mk.)

Perrin, *Les atomes,* Paris (Alcan).

Joh. Plenge, *Marx und Hegel,* Tübingen, 1911. (184 S.) (4 Mk.)

{ Recensione negativa di O. Bauer in *Archiv für Geschichte des Sozialismus,* III. Band, 3. Heft. }

Su R. B. Perry

Mind, 1913, aprile. Recensione di F. C. S. Schiller a Ralph Barton Perry, *Present philosophical tendencies: a critical survey of naturalism, idealism, pragmatism and realism, together with a synopsis of the philosophy of William James*, London-New York (Longmans & Co.), 1912, pages 383.

Schiller è contro il « realismo » di Perry e accusa l'autore perché « il suo pensiero è talmente preso dall'opposizione metafisica tra realismo e idealismo che egli cerca sempre di ridurre a tale opposizione tutti gli altri problemi ».

Notare che Schiller riporta il seguente passo di Perry: « L'organismo è in corrispondenza con l'ambiente dal quale si è sviluppato e sul quale opera. La coscienza è una risposta elettiva dell'ambiente, che esiste prima e indipendentemente da essa. Deve pur esserci qualcosa da cui è provocata la risposta, se una risposta qualsiasi viene data » (p. 323 del testo di Perry). E Schiller obietta:

caratteristico!!

|| « Se non si presta credito al fatto dell'ambiente che esiste *indipendentemente* " [corsivo di Schiller] », « con questo si dimostra soltanto che c'è una *correlazione* tra il pensiero e il suo " ambiente " » (p. 284).

Antonio Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza,* 1 v., pp. XVI+526, Palermo, Casa editrice Optima, 1912.

Recensione in *Revue philosophique* (Ribot), Paris, 1912, n. 12, pp. 644-646, di J. Segond, il quale dice che

« egli [Aliotta] ci addita nell'agnosticismo le fonti moderne della reazione contemporanea; ci mostra che lo sviluppo della reazione passa attraverso il neocriticismo tedesco (Riehl) e francese (Renouvier), attraverso l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, attraverso il neohegelismo inglese; ci descrive e denuncia l'intuizionismo di Bergson e Schmitt, il pragmatismo anglo-americano di W. James, Dewey e Schiller, la filosofia dei valori e lo storicismo di Rickert, Croce, Münsterberg e Royce », ecc. (645) sino a Schuppe, Cohen e altri.

Nella seconda parte l'autore esamina anche l'energetica di Ostwald, la « nuova fisica des qualités » di Duhem e la « teoria dei modelli » di Hertz, Maxwell e Pastore. L'autore detesta particolarmente il misticismo (compreso quello di Bergson), ecc.

Il punto di vista dell'autore sarebbe « lo spirito dell'aureo mezzo di un intellettualismo realmente razionale, lo spirito dei signori Aliotta e Chiappelli » (645).

RIASSUNTO DELLA « SCIENZA DELLA LOGICA » DI HEGEL [17]

Bern: Log. I. 175

Hegels Werke[18]

Bd. I. Philosophische Abhandlungen
II. Fenomenologia dello spirito
III-V. Scienza della logica
VI-VII. (1 e 2) Enciclopedia
VIII. Filosofia del diritto
IX. Filosofia della storia
X. (3 parti) Estetica
XI-XII. Storia della religione
XIII-XV. Storia della filosofia
XVI-XVII. Opere varie
XVIII. Propedeutica filosofica
XIX. (1 e 2) Lettere di Hegel e a Hegel

Opere di G. W. F. Hegel, v. III, Berlino, 1833, pp. 468.

titolo completo delle *Opere* di G. W. F. Hegel

Scienza della logica

Parte prima: *Logica oggettiva*

Libro primo: *La dottrina dell'essere*

(Bern: Log. I. 175)

« Edizione completa a cura di un circolo di amici dell'estinto: Marheineke, Schulze, Gans, Henning, Hotho, Michelet, Förster.»

Volume III, p. 5: acutamente sulla logica: è un « pregiudizio » che essa « insegni a pensare » (come che la fisiologia « insegni a digerire »??).

... « la scienza logica, che costituisce la vera e propria metafisica, o la pura filosofia speculativa »... (6).

... « la filosofia [...] non può [...] togliere a prestito il suo metodo da una scienza subordinata, quale è la matematica » ... (6-7).

« Ma [questo metodo] può essere soltanto la natura del contenuto, che si muove nella conoscenza scientifica, poiché è insieme questa propria riflessione del contenuto che sola pone e genera la sua determinazione.»

(Il *movimento* della conoscenza scientifica: ecco l'essenziale.)

« L'intelletto [Verstand] determina [bestimmt] », la ragione (Vernunft) nega, essa è dialettica, in quanto risolve in nulla (« in Nichts auflöst ») le determinazioni dell'intelletto. L'unificazione dell'uno con l'altra, « ragione intellettuale o intelletto razionale », = il positivo.

La negazione del « semplice » è il « movimento spirituale » (7).

« Soltanto per questa via che costruisce sé stessa [...] la filosofia può essere una scienza oggettiva, dimostrata » (7-8).

(« La via che costruisce sé stessa » = la *via* (sta qui, secondo me, il punto) della

conoscenza reale, del conoscere, del movimento *dal non sapere al sapere*[19].)

caratteristico!

Il movimento della coscienza, « come lo sviluppo dell'intera vita naturale e spirituale », poggia sulla « natura delle pure essenzialità [Natur der reinen Wesenheiten], che costituiscono il contenuto della logica ».

Rovesciare: la logica e la teoria della conoscenza devono essere derivate dallo « sviluppo dell'intera vita naturale e spirituale ».

Fin qui la prefazione alla prima edizione.

« Presentare il regno del pensiero filosoficamente, cioè nella sua propria attività immanente [NB], o, che è lo stesso, nel suo sviluppo necessario [NB] » (10).

note-
vole!

Le « forme note del pensiero » sono un inizio importante, « die leblosen Knochen eines Skeletts » * (11).

Non è necessario il leblose Knochen, ma la vita vivente.

Connessione del pensiero con il linguaggio (tra l'altro, la lingua cinese e il suo mancato sviluppo: 11), formazione dei sostantivi e dei verbi (11). Nella lingua tedesca le parole assumono talvolta un « significato opposto » (12) (non solo « diverso », ma anche *opposto*): « un godimento per il pensiero ».

storia del pensiero = storia della lingua??

Concetto di *forza* in fisica e di *polarità* (« i differenti *inseparabilmente* collegati », corsivo di Hegel). Il passaggio dalla forza alla polarità è il passaggio a « Denkverhältnisse ** piú elevati » (12).

NB ancora a p. 11: « Ma, se si contrappone la natura in generale, come ciò che è fisico, allo spirituale, allora si dovrebbe dire che il logico è piuttosto il sovrannaturale ».

la natura e « das Geistige » ***

Le forme logiche sind Allbekanntes, ma

* « le morte ossa di uno scheletro » (*n.d.t.*).
** « rapporti di pensiero » (*n.d.t.*).
*** « lo spirituale » (*n.d.t.*).

« was *bekannt* ist, darum noch nicht *erkannt* » * (13).

« Progresso infinito » è « liberazione » delle « forme del pensiero » dalla materia (von dem Stoffe), dalle rappresentazioni, dai desideri, ecc., elaborazione dell'universale (Platone, Aristotele): cominciamento della conoscenza...

« Solo dopo che si acquisí quasi tutto il necessario [...] si cominciò a filosofare »: dice *Aristotele* (13-14); e inoltre: l'ozio dei sacerdoti egiziani, l'inizio delle scienze matematiche (14) [20]. L'occuparsi di « puri pensieri » presuppone « un lungo itinerario che lo spirito umano deve aver percorso ». In un pensiero siffatto « si tacciono gli interessi che muovono la vita dei popoli e degli individui » (14).

gli interessi « muovono la vita dei popoli »

Le categorie della logica sono Abbreviaturen (« epitomiert » in un altro passo) della « moltitudine infinita » « di individualità della esistenza esteriore e dell'attività ». A loro volta queste categorie *dienen* ** agli uomini nella pratica (« nell'esercizio spirituale del contenuto vivente, nella creazione e nello scambio delle rappresentazioni »).

rapporto del pensiero con gli interessi e gli impulsi

« Dei nostri impulsi, sensazioni, interessi, non diciamo, invero, che ci servono, ma che valgono anzi come forze e potenze indipendenti, cosí che noi siamo proprio queste forze e potenze » (15).

Neanche delle forme del pensiero (Denkformen) si può dire che ci servono, in quanto esse percorrono « tutte le nostre rappresentazioni » (16) e sono « l'universo come tale ».

Oggettivismo: le categorie del pensiero non sono un sussidio dell'uomo, ma sono espressione delle leggi della natura e dell'uomo: cfr. piú avanti la contrapposizione

* sono universalmente note ... « ciò che è *noto* non è ancora perciò *conosciuto* » (*n.d.t.*).

** servono (*n.d.t.*).

tra « pensiero soggettivo » e « concetto oggettivo delle cose ». Noi non possiamo « travalicare la natura delle cose » (16).

Nota contro la « filosofia critica » (17). Essa interpreta il rapporto fra i « tre termini » (noi, il pensiero, le cose) come se noi ponessimo il pensiero quale un « mezzo » tra noi e le cose, e nel senso che questo mezzo ci « esclude » (abschliesst) invece di « unirci » (zusammenschliessen) a esse. A ciò, dice Hegel, bisogna replicare con la « semplice osservazione » che « proprio queste cose, che dovrebbero stare all'altro estremo, al di là [jenseits] dei nostri pensieri, sono esse stesse enti di pensiero [Gedankendinge] » e che « la cosiddetta cosa in sé è solo ein Gedankending der leeren Abstraktion * ».

contro il kantismo

L'essenza dell'argomentazione è, a mio giudizio, che: (1) in Kant la conoscenza separa (esclude) la natura e l'uomo, mentre in realtà li congiunge; (2) in Kant c'è la « *vuota astrazione* » della cosa in sé in luogo del Gang, della Bewegung vivente della nostra conoscenza che si addentra sempre piú nel profondo delle cose.

Il Ding an sich di Kant è una *vuota* astrazione, ma Hegel esige astrazioni che corrispondano alla *Sache*: « il concetto oggettivo delle cose costituisce la loro stessa natura »; cioè astrazioni che corrispondano — per dirla materialisticamente — al reale approfondimento della nostra conoscenza del mondo.

* un ente di pensiero della vuota astrazione (*n.d.t.*).

Non è vero che le Denkformen siano soltanto « Mittel », « zum Gebrauch » * (17).

NB

Non è vero altresí che esse siano « äussere Formen » **, « Formen, die nur *an dem* Gehalt, nicht der Gehalt selbst seien » (« forme che sono solo *nel* contenuto, ma che non sono il contenuto stesso ») (117).

Hegel esige invece una logica in cui le forme siano gehaltvolle Formen, forme del contenuto vivente, reale, connesse inseparabilmente con il contenuto.

E Hegel rivolge l'attenzione ai « pensieri di tutte le cose naturali e spirituali », al « contenuto sostanziale ».

« Portare alla coscienza questa natura logica, che anima lo spirito, che lo stimola e in esso agisce: ecco il còmpito » (18).

La logica è la dottrina non delle forme esteriori del pensiero, ma delle leggi di sviluppo « di tutte le cose materiali, naturali e spirituali », cioè dello sviluppo di tutto il contenuto concreto del mondo e della sua conoscenza, cioè il compendio, la somma, la conclusione della *storia* della conoscenza del mondo.

L'« attività istintiva » (instinktartiges Tun) è « frantumata in una materia infinitamente molteplice. » Viceversa, l'« attività intelligente e consapevole » [21] isola il « contenuto di chi opera » (den Inhalt des Treibenden) « dall'unità immediata con il soggetto » e lo porta « al-

* « mezzi », « per l'uso » (*n.d.t.*).
** « forme esteriori » (*n.d.t.*).

l'oggettività di fronte a esso » (di fronte al soggetto).

« In questa rete s'intrecciano qua e là dei nodi piú saldi, che costituiscono i punti d'appoggio e d'orientamento della sua » | dello spirito o soggetto | « vita e coscienza » (18).

Come intendere questo? Dinanzi all'uomo si pone una *rete* di fenomeni della natura. L'uomo istintivo, il selvaggio, non emerge dalla natura. L'uomo consapevole emerge da essa, le categorie sono i gradi di questo emergere, cioè della conoscenza del mondo, i punti nodali della rete, che aiutano a conoscerla e a dominarla.

« La verità è infinita »: la sua finitezza è la sua negazione, la « sua fine ». Le forme (Denkformen), ove siano considerate come forme « distinte dalla materia e solo inerenti a essa », sono incapaci di afferrare la verità. Il vuoto di queste forme della | logica formale | le rende degne di « disprezzo » (19) e di « derisione » (20). Il principio di identità, A = A, è vuoto, « unerträglich » * (19).

È ingiusto dimenticare che queste categorie « hanno il loro campo nella conoscenza, dove devono conservare un loro valore ». Ma, in quanto « forme indifferenti » [22], possono essere « mezzi dell'errore e della sofisticheria », non della verità.

« Nella considerazione del pensiero » è da attrarre non soltanto la « forma esteriore », ma anche « der Inhalt » (20).

* « insopportabile » (*n.d.t.*).

NB

« Con quest'introduzione del contenuto nella considerazione logica » divengono oggetto non die Dinge, ma die Sache, der Begriff der Dinge *, non le cose, ma le leggi del loro movimento, materialisticamente « il logos, la ragione di ciò che è » (21).

E, all'inizio di p. 22, l'oggetto della logica è espresso con le parole:

« sviluppo del pensiero nella sua necessità »

« Entwickelung des Denkens in seiner Notwendigkeit ».

Bisogna *dedurre* (non prendere arbitrariamente o meccanicamente) le categorie (non « raccontando » né « asseverando » ma *dimostrando*) (24), procedendo dalle categorie piú semplici, fondamentali (l'essere, il nulla, il divenire [das Werden]) (senza considerare le altre): qui, in esse, « in questo germe », è « l'intero sviluppo » (23).

* non le cose, ma la sostanza, il concetto delle cose (*n.d.t.*).

Di solito s'intende per logica, come « scienza del pensiero », la « semplice forma di una conoscenza » (27). Hegel confuta questa veduta. È contro il Ding an sich, come un « mero al di là del pensiero » (29).

Quasi che le forme del pensiero « non abbiano applicazione alle cose in sé ». È ungereimt eine wahre Erkenntnis * che non conosca la cosa in sé. Ma il Verstand non è anch'esso una cosa in sé? (31).

« L'idealismo trascendentale piú conseguente ha riconosciuto il niente dello spettro della *cosa in sé* lasciato sussistere dalla filosofia critica, di quest'ombra astratta, privata di ogni contenuto, e si è prefisso di annientarla completamente. Questa filosofia » (Fichte?) « ha inoltre cominciato a fare in modo che la ragione svolgesse le sue determinazioni da sé stessa. Ma il carattere soggettivo di tale tentativo ha impedito a quest'ultimo di venire a compimento » (32).

Le forme logiche sono tote Formen, poiché non vengono considerate come « unità organica » (33), nella « loro concreta unità vivente » (*ibidem*).

Nella *Fenomenologia dello spirito* ho esposto « la coscienza nel suo movimento dalla prima immediata opposizione [Gegensatz] di sé e dell'oggetto sino al sapere assoluto » (34). « Quest'itinerario percorre tutte le forme del rapporto tra la coscienza e l'oggetto [...] ».

* stolida una vera conoscenza (*n.d.t.*).

« Come scienza, la verità è la pura coscienza di sé in sviluppo », il « pensiero oggettivo », il « concetto come tale è ciò che è in sé e per sé » (35). (36: pretume. Dio, regno della verità, ecc., ecc.).

37: Kant ha attribuito « un significato sostanzialmente soggettivo » alie « determinazioni logiche ». Ma le « determinazioni del pensiero » hanno « un valore e un'esistenza oggettivi ».

La vecchia logica è caduta in Verachtung * (38). Esige una completa rielaborazione...

39: la vecchia logica formale è un giuoco di fanciulli consistente nel mettere insieme i frammenti di un quadro (in Verachtung gekommen **: 38).

40: il metodo della filosofia deve essere il suo proprio metodo (*non* quello della matematica, *contra* Spinoza, Wolf und andere).

NB || 40-41: « Poiché il metodo è coscienza della forma dell'interno automovimento del suo contenuto »,

e, piú avanti, l'intera pagina 41: una buona spiegazione della dialettica: « es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt » *** (42).

Ciò che mette in moto questo campo di fenomeni è il contenuto stesso di questo campo, « la dialettica, che esso [questo contenuto] ha *in* [*an*] sé stesso » (cioè la dialettica del suo proprio movimento).

« Il negativo è insieme anche positivo » (41): la negazione è un che di determinato, ha un determinato contenuto, le contraddizioni interne portano a sostituire il vecchio contenuto con un contenuto nuovo, superiore.

* disprezzo (*n.d.t.*).

** caduta in disprezzo (*n.d.t.*).

*** « è il contenuto in sé, la dialettica, che esso ha in sé stesso, che lo spinge avanti » (*n.d.t.*).

Nella vecchia logica non c'è trapasso, non c'è sviluppo (dei concetti e del pensiero) della «*connessione interna necessaria*» (43) di tutte le parti e dell'« Uebergang » * delle une nelle altre.

NB

Hegel pone due esigenze fondamentali:

1. la « necessità della connessione »;
2. la «genesi immanente delle differenze».

È molto importante!! Tutto questo, a mio giudizio, significa:

1. connessione *necessaria* e oggettiva di tutti i lati, forze, tendenze, ecc. di un dato campo di fenomeni;
2. « *genesi* immanente delle differenze »: logica interna oggettiva dell'evoluzione e della lotta delle differenze, della polarità.

Difetti della dialettica platonica nel *Parmenide*.

« Per solito si ravvisa nella dialettica una attività estrinseca e negativa, non inerente alla cosa stessa, ma suscitata dalla semplice vanità, come soggettiva mania di far vacillare e di disgregare ciò che è stabile e vero, o, per lo meno, si ravvisa in essa un'attività che conduce soltanto alla vanità dell'oggetto considerato dialetticamente » (43).

44: È grande merito di *Kant* l'aver tolto alla dialettica « den Schein von Willkür » **.

Due cose importanti:

1. Die Objektivität des Scheins #

2. die Notwendigkeit des Widerspruchs, selbstbewegende Seele***, (« interna negativi-

NB: non chiaro, rivedere!!

* « passaggio » (*n.d.t.*).
** « l'apparenza dell'arbitrio » (*n.d.t.*).
*** La necessità della contraddizione, anima automoventesi (*n.d.t.*).

tà »), « principio di ogni vitalità naturale e spirituale » (44).

Non si pensa forse qui che anche la parvenza è oggettiva, poiché in essa è presente uno dei lati del mondo *oggettivo*? Non solo il Wesen, ma anche lo Schein è oggettivo. Una distinzione tra soggettivo e oggettivo esiste, *però anch'essa ha i suoi limiti.*

Dialettico =

«comprendere l'opposizione nella sua unità».

fine e profondo!

45: la logica è simile alla grammatica nel senso che essa è una cosa per il principiante e un'altra cosa per chi conosce la lingua (e le lingue) e lo spirito della lingua. « Una cosa è la logica per chi si accosti a essa, e in generale alle scienze, per la prima volta, e altra cosa è per chi dalle scienze ritorni a essa. »

La logica dà allora l'« essenza di questa ricchezza » (des Reichtums der Weltvorstellung*), l'« intima natura dello spirito e del mondo » (46).

cfr. *Il capitale*

« Non solo un universale astratto, ma l'universale che accoglie in sé la ricchezza del particolare » (47).

Una formula eccellente: « Non solo un universale astratto », ma un universale tale che incarni in sé la ricchezza del particolare, dell'individuale, del singolare (tutta la ricchezza del particolare e del singolare!)!! Très bien!

* della ricchezza della appresentazione del mondo (*n.d.t.*).

« Come una stessa massima morale, pronunciata da un adolescente, che pur la intenda alla perfezione, non ha il significato e la portata che assume nello spirito di un uomo già esperto della vita, per il quale si esprime in essa l'intera forza del suo contenuto »,

un buon paragone (materialistico)

« cosí anche l'elemento logico viene apprezzato nel suo valore solo quando sia divenuto il risultato dell'esperienza delle scienze; esso si presenta allora allo spirito come la verità universale, non come una conoscenza *particolare accanto* ad altra materia e ad altre realtà, ma come l'essenza di tutto questo rimanente contenuto » (47).

« il risultato dell'esperienza delle scienze »
NB

(« L'essenza ») il contenuto essenziale di tutte le altre conoscenze

« Il sistema della logica è il regno delle ombre » (47), libero da « ogni concretezza sensibile »...

(50): « non astratto, morto, immobile, ma concreto »... [Caratteristico! Spirito ed essenza della dialettica!]

(52) Nota: risultati della filosofia di Kant: « che la ragione non può conoscere alcun vero contenuto e che, per la verità assoluta, si deve rimandare alla fede »...

Kant: **delimitare la « ragione » e rafforzare la *fede*** [23]

(53): ancora una volta Ding an sich = astrazione, prodotto del pensiero astraente.

Con che si deve cominciare la scienza?

Tema della logica. Confrontare con la « gnoseologia » di oggi.

(59) (en passant) la « natura della conoscenza » (idem p. 61).

NB

(60) ...« non *c'è* [corsivo di Hegel] niente, niente nel cielo o nella natura o nello spirito o dovunque sia, che non contenga insieme l'immediatezza e la mediazione »...

1. Cielo - natura - spirito. Via il cielo: materialismo.

2. Tutto è vermittelt = mediato, connesso in unità, collegato mediante passaggi. Via il cielo: connessione secondo leggi di *tutto* il (*processo* del) mondo.

62: « La logica è la scienza pura, cioè il sapere puro nell'*intero* àmbito del suo *sviluppo*»...

La prima parte è assurda.
La seconda geniale

Con che cominciare? « Il puro essere » (Sein) (63), « non presupporre nulla », il cominciamento. « Non racchiudere in sé alcun contenuto », « non essere mediato da niente ».

(66) ...« L'avanzamento » (des Erkennens) « deve essere determinato dalla natura della cosa e del contenuto stesso »... NB

(68) ...il cominciamento contiene in sé « Nichts » e « Sein », è la loro unità: « il cominciamento non è ancora; si accosta soltanto all'essere »... (dal *non essere all'essere*: « non essere, che è in pari tempo essere »).

Idiozie sull'assoluto (68-69). In generale, mi sforzo di leggere Hegel materialisticamente: Hegel è (secondo Engels [24]) il materialismo posto con la testa all'ingiú: elimino quindi in gran parte il buon Dio, l'assoluto, l'idea pura, ecc.

(70-71). Non si può cominciare la filosofia dall'« io ». Non c'è un « movimento oggettivo ».

77. Puro essere — « senza alcun'altra determinazione ».

(Bestimmung è già Qualität.)

Passaggio del Sein nel *Dasein* (esserci / essere finito ?)
e di questo nel Fürsichsein (essere per sé?)

Sein - Nichts - Werden

« Il puro essere e il puro nulla sono [...] la stessa cosa » (78).

(81: sembra un « paradosso ».) La loro unificazione è il *Werden*.

« Questo movimento dell'immediato svanire dell'uno nell'altro. »

Il Nichts è di solito contrapposto all'*Etwas*. Ma l'Etwas è già un essere *determinato*, distinto da un altro *Etwas*, mentre qui si tratta del semplice Nichts (79).

(Gli *eleati* e soprattutto *Parmenide* giunsero per primi a questa astrazione dell'*essere*.) Per *Eraclito* « tutto scorre » (80), cioè « tutto è divenire ».

Ex nihilo nihil fit? Dal *Nichts* procede il *Sein* (Werden)...

81: « Non sarebbe difficile mostrare questa unità di essere e nulla [...] in *ogni* [corsivo di Hegel] realtà o pensiero ». « *In nessun luogo, né in cielo né in terra, c'è qualcosa che non contenga in sé entrambi, l'essere e il nulla.* » Le obiezioni suppongono un *b e s t i m m t e s* Sein

(possiedo o non possiedo 100 talleri), 82 in fine, ma non di questo si tratta...

« Un essere determinato, finito, è tale che si riferisce ad altro; è un contenuto che sta in un rapporto di necessità con un altro contenuto, con tutto il mondo. Riguardo alla connessione reciprocamente determinante dell'intero, la metafisica poté formulare l'affermazione — sostanzialmente tautologica — che, se venisse distrutto un granello di polvere, rovinerebbe l'intero universo » (83).

« Connessione necessaria di tutto il mondo » « connessione reciprocamente determinante dell'intero »

(86): « Ciò che è primo nella scienza ha dovuto rivelarsi come primo storicamente ». | Suona molto materialistico! |

NB

91: « Il divenire è il sussistere sia dell'essere che del non essere »... « Passare è lo stesso che divenire » (92 in fine).

94: « In Parmenide, come in Spinoza, non si deve passare dall'essere, o dalla sostanza assoluta, al negativo, al finito ».

In Hegel, invece, l'*unità* o *inseparabilità* (p. *90*, quest'espressione è talora da preferire a unità) di « essere » e « nulla » dà il *passaggio*, il Werden.

Assoluto e relativo, finito e infinito = parti, gradi di un unico e stesso mondo. So etwa?

(92: Per l'« essere *mediato* conserveremo il termine di *esistenza* ».)

102: Per Platone, nel *Parmenide*, il passaggio dall'*essere* e dall'*uno* = « äussere Reflexion ».

104: Si dice che le tenebre siano *assenza* di luce. Ma « nella luce pura si vede cosí poco come nelle pure tenebre ».

107: richiamo alle grandezze infinitamente piccole, che vengono considerate nel processo del loro svanire...

NB

« Non si dà assolutamente niente che non sia uno stato medio tra essere e nulla.»

« Inconcepibilità del cominciamento »: se *nulla* e *essere* si escludono reciprocamente, non si ha dialettica, ma *Sophisterei*.

Sofistica e dialettica

« Sofisticheria è, infatti, un ragionamento che procede da una premessa infondata, accolta senza critica e meditazione; noi chiamiamo invece dialettica il superiore movimento razionale, nel quale cose che sembrano assolutamente separate passano l'una nell'altra per sé stesse, attraverso ciò che esse sono, e nel quale la premessa si toglie via » (108).

Werden. Suoi momenti: Entstehen und Vergehen * (109).

Das Aufheben des Werdens — *das Dasein*

| essere concreto, determinato (?) |

110:

aufheben = ein Ende machen = erhalten (aufbewahren zugleich **)

NB

112: Dasein ist *bestimmtes* Sein (*NB* 114 « ein Konkretes »), una qualità separata da un'« altra », *veränderlich und endlich* ***.

114: « La determinazione isolata cosí per sé, come determinazione *esistente*, è la qualità »... « La qualità, presa cosí da valere distintamente come esistente, è la realtà » (115).

117: « La determinazione è la negazione »... (Spinoza) Omnis determinatio est negatio, « questa proposizione è di un'importanza infinita ».

* Divenire. ... nascere e perire (*n.d.t.*).

** Il superamento del divenire - *l'esserci* ... Togliere = un metter fine = mantenere (conservare al tempo stesso) (*n.d.t.*).

*** Esserci è essere *determinato* ... « un concreto » ... *mutevole e finita* (*n.d.t.*).

120: « Il qualcosa è la prima negazione della negazione »...

La esposizione è qui frammentaria e oltremodo nebulosa.

abstrakte und abstruse Hegelei: Engels [25].

125: Due coppie di determinazioni: 1. « qualcosa e altro »; 2: « esser per altro e essere in sé ».

127: *Ding an sich:* « un'astrazione molto semplice ». Sembra di gran valore la sentenza che non sappiamo che cosa siano le cose in sé. La cosa in sé è astrazione da ogni determinazione | Sein-für-Anderes | | da ogni rapporto con l'altro |, è quindi un nulla. E, quindi, la cosa in sé « non è altro che astrazione vuota, priva di verità ».

NB

Ciò è molto profondo: cosa in sé e sua trasformazione in cosa per altri (cfr. Engels [26]). La cosa in sé è *in generale* un'astrazione vuota, priva di vita. Nella vita, nel movimento, tutto e ogni cosa *suole essere* tanto « in sé » quanto « per gli altri », in relazione a un altro, trapassando da uno stato all'altro.

Sehr gut!! Se si domanda che cosa sia la cosa *in sé*, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt* (127).

129: en passant: il filosofare dialettico ignorato dal « filosofare metafisico, in cui rientra anche il filosofare critico ».

Kantismo = metafisica

* nella domanda è posta impensatamente l'impossibilità della risposta (*n.d.t.*).

> La *dialettica* è la teoria del modo come possono essere e come sono (come divengono) *identici* gli *opposti*; in quali condizioni sono identici, convertendosi l'uno nell'altro; perché l'intelletto umano non deve prenderli come morti, irrigiditi, ma come viventi, condizionati, mobili, trapassanti l'uno nell'altro. En lisant Hegel...

134: «*Il termine* (è) negazione semplice, o la prima negazione» (des Etwas. Ogni qualcosa ha il suo *termine*), «mentre l'altro è al tempo stesso la negazione della negazione»...

137: «Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das *Endliche*» *.

(Il *qualcosa*, preso dal punto di vista del suo termine immanente, dal punto di vista della sua contraddizione con sé stesso, la quale contraddizione lo [questo qualcosa] sospinge e conduce oltre i suoi termini, è il *finito.*)

Quando delle cose si dice che sono finite, si riconosce con questo che il loro non essere è la loro natura («il loro essere è costituito dal non essere»).

«Esse [le cose] *sono,* ma la verità di questo essere è la loro *fine.*»

> Acuto e intelligente! Hegel analizza concetti che sembrano di solito morti e mostra che in essi *c'è* movimento. Il finito? È ciò *che si muove* verso la fine! Il qualcosa? *Non è ciò* che è l'altro. L'essere in generale? È un'indetermina-

* «Il qualcosa posto con il suo termine immanente come la contraddizione di sé stesso, da cui è sospinto e indirizzato oltre, è il *finito*» (*n.d.t.*).

tezza tale che essere = non essere. Onnilaterale, universale elasticità dei concetti, elasticità che giunge fino all'identità degli opposti: ecco l'essenziale. Quest'elasticità, ove sia applicata soggettivamente, è = all'eclettismo e alla sofistica. L'elasticità, applicata *oggettivamente*, cioè che rifletta l'onnilateralità del processo materiale e la sua unità, è la dialettica, è il corretto rispecchiamento dell'eterno sviluppo del mondo.

NB

pensieri sulla dialettica en lisant Hegel

139. Infinito e finito, si domanda, sono opposti? (v. p. 148) (v. p. 151).

141. *Sollen* und *Schranke* sono momenti des Endlichen *.

143. « Nel dover essere comincia il superamento della finità, l'infinità.»

143. « Si dice che la ragione ha i suoi limiti. « In quest'affermazione non si ha coscienza del fatto che, in quanto qualcosa è determinato come limite, è già sorpassato.»

sehr gut!

144: la pietra non pensa, e quindi la sua limitatezza (Beschränktheit) non è *per essa* un limite (Schranke). Ma anche la pietra ha i suoi limiti, per esempio, l'ossidabilità, quando sia « una base acidificabile ».

Evoluzione della pietra [27]

144-145. Tutto (l'umano) sorpassa i limiti (Trieb, Schmerz, ecc.), ma la *ragione*, guardate voi, « non dovrebbe poter sorpassare il limite »!

« Certo, non ogni sorpassare [...] il limite è una vera liberazione da esso »!

Se la calamita avesse coscienza, considere-

* *Dover essere* e *limite* ... del finito (*n.d.t.*).

rebbe la sua direzione verso il nord come una libera determinazione (Leibniz). No, essa conoscerebbe allora tutte le direzioni dello spazio e considererebbe solo quell'unica direzione come il limite della sua libertà, come la sua limitazione.

Dialettica delle cose stesse, della stessa natura, del corso stesso degli eventi

148 ... « È la natura del finito di sorpassarsi, di negare la sua negazione e di diventare infinito »...

Non è una forza (Gewalt) estranea (fremde) (149) a trasformare il finito in infinito, ma la sua (del finito) natura (seine Natur).

151: « Schlechte Unendlichkeit » * è l'infinità opposta qualitativamente alla finità, non congiunta con essa, da essa separata, come se il finito fosse *diesseits* e l'infinito *jenseits,* come se l'infinito stesse *sopra* il finito, *fuori* di esso...

153: In realtà, sind sie (finito e infinito) *untrennbar* **. Essi *sono una unità* (155)

Applicare agli atomi versus elettroni
In generale, l'infinità della materia in profondo...

158-159: ... « L'unità di finito e infinito non è una loro giustapposizione estrinseca, né una connessione impropria, opposta alla loro determinazione, una connessione in cui vengano congiunte entità in sé separate e opposte, indipendenti l'una rispetto all'altra, e quindi incomponibili; ma ciascuno è in sé stesso tale unità, ed è questo come il *togliersi* di sé; inoltre, nessuno dei due ha dinanzi all'altro il privilegio dell'essere in sé e dell'esistenza affermativa. Come si è mostrato sopra, la finità è soltanto un superamento di sé; in essa è quindi contenuta l'infinità, il suo altro »...

Connessione (di tutte le parti) del progresso infinito

« Ma il progresso infinito esprime di piú » (del semplice confronto di finito e infinito), « in esso è posta anche la *connessione* [corsivo di Hegel] dei differenti » (160).

167. « La natura del pensiero speculativo [...] consiste soltanto nel comprendere i momenti opposti nella loro unità.»

* « Cattiva infinità » (*n.d.t.*).
** essi sono ... inseparabili (*n.d.t.*).

La questione di come l'infinito venga al finito è considerata talora come l'essenza della filosofia. Tale questione si riduce al chiarimento della loro connessione...

168. ...« Anche per altri oggetti è richiesta una certa cultura per saper porre *domande,* ma piú che mai si richiede per gli oggetti filosofici, in modo da ottenere una risposta diversa da quella secondo cui la domanda non vale niente.»

Bien dit!

173-174: *Fürsichsein* — essere per sé = essere infinito, essere qualitativo compiuto. Il rapporto con l'*altro* è scomparso; rimane il rapporto *con sé stesso.* La qualità è spinta al culmine (auf die Spitze) e diventa quantità.

L'idealismo di Kant e di Fichte (181) « resta nel dualismo » ((non è chiaro)) « dell'esserci e dell'essere per sé ».

ossia che non c'è *trapasso* della cosa in sé (ricordata nella frase successiva) in fenomeno? dell'oggetto nel soggetto?

Perché il Fürsichsein sia *Eins* non mi è chiaro. Qui Hegel è, secondo me, eccessivamente oscuro.

L'*uno* è l'antico principio dell' ἄτομον (e il vuoto). Il vuoto è considerato come *Quell der Bewegung* * (185), non solo nel senso che lo spazio non è riempito, ma tale veduta enthält « un pensiero piú profondo, cioè che nel negativo in generale è il fondamento del divenire, dell'inquietudine dell'automovimento » (186).

NB Selbstbewegung

183: « L'idealità dell'essere per sé come totalità si tramuta cosí anzitutto nella realtà, e

* fonte del movimento (*n.d.t.*).

precisamente nella realtà piú stabile, piú astratta, come *uno* ».

Parole oscure...

L'idea della trasformazione dell'ideale nel reale è *profonda*: molto importante per la storia. Ma anche nella vita personale dell'uomo risulta che è qui contenuta molta verità. Contro il materialismo volgare. NB. La distinzione dell'ideale dal materiale non è neanch'essa incondizionata, überschwenglich [28].

189 Nota. Le monadi di Leibniz. Principio dell'*Eins* e sua incompiutezza in Leibniz.

È evidente che Hegel prende il suo autosvolgimento dei concetti, delle categorie, in connessione con tutta la storia della filosofia. Questo conferisce a tutta la *Logica* ancora un *nuovo aspetto*.

193 ... « È un'antica proposizione che l'*uno* è *molteplice*, e, specialmente, che il *molteplice* è *uno* »...

195 ... « La differenza tra l'uno e il molteplice si è determinata nella differenza della loro relazione reciproca, che si è scomposta in due relazioni, in *repulsione* e *attrazione* »...

In generale, è probabile che tutto questo Fürsichsein sia parzialmente servito a Hegel per dedurre « il passaggio della *qualità* nella *quantità* » (199); la qualità è determinazione, determinazione per sé, il Gesetze *, l'uno; tutto questo dà la impressione di essere molto forzato e vuoto.

* posto (*n.d.t.*).

Notare, a p. *203*, l'osservazione non priva d'ironia contro « quel procedimento della conoscenza riflettente sull'esperienza che *percepisce* anzitutto nel fenomeno talune determinazioni, poi le pone come fondamento e, al fine della cosiddetta *spiegazione* di esse, pone *materie fondamentali* o *forze* corrispondenti, che devono produrre queste determinazioni del fenomeno ».

In Kant 4 « antinomie ». In realtà, *ogni* concetto, ogni categoria, è *parimente* antinomico (217).

Funzione dello scetticismo nella storia della filosofia

« Lo scetticismo antico non si è sottratto alla fatica di indicare questa contraddizione, o antinomia, in tutti i concetti che ha trovato nelle scienze.»

Esaminando Kant in modo molto cavilloso (e acuto), Hegel giunge alla conclusione che Kant ripete semplicemente nelle deduzioni ciò che ha detto nelle premesse, e ripete appunto che c'è una categoria della *Kontinuität* e una categoria della *Diskretion*.

Wahrhafte Dialektik

Da ciò deriva unicamente che « nessuna di queste determinazioni, presa isolatamente, ha verità, vera è soltanto la loro unità. È questa la loro vera considerazione dialettica, come anche il vero risultato » (226).

229: « *Die Diskretion* [traduzione? indivisibilità, *inseparabilità*[29]], come *die Kontinuität* [compattezza (?), successione (?), *non interruzione*[30]], è un *momento* della *quantità* »...

232: « Il *quanto*, che è anzitutto quantità con una determinazione o termine in generale, è nella sua compiuta determinazione il *numero* »...

234: « *Anzahl* | numerabilità? *enumerazione?* | e unità sono i momenti del numero ».

248. Sul problema della funzione e del si-

gnificato del *numero* (molto su Pitagora, ecc., ecc.), fra l'altro, una precisa osservazione:

« Quanto piú ricchi di determinazioni, e quindi di rapporti, diventano i pensieri, tanto piú intricata, da un lato, e tanto piú arbitraria e priva di senso, dall'altro, diventa la loro rappresentazione in forme come i numeri » (248-249). ((Valutazione dei pensieri: ricchezza di determinazioni *e quindi* di rapporti.))

Circa le antinomie di Kant (mondo senza cominciamento, ecc.), Hegel dimostra ancora una volta des längeren * che nelle premesse si assume come dimostrato ciò che è da dimostrare (*267*-278).

Piú oltre, il trapasso della quantità in qualità in un'esposizione astrattamente teorica cosí oscura che non ci si capisce niente. Rivedere!!

283: L'infinito in matematica. Sinora la giustificazione consiste *soltanto* nell'*esattezza dei risultati* (« dimostrata con prove estrinseche »), ma non nella chiarezza dell'oggetto. cfr Engels [31].

NB

285: Nel calcolo infinitesimale una certa (voluta) inesattezza viene ignorata, e tuttavia si ottiene un risultato non approssimativo, ma *completamente* esatto!

Cercare però una Rechtfertigung « non è tanto superfluo », « quanto, a proposito del naso, sembra superfluo domandare la prova del diritto di servirsene ».

La risposta di Hegel è complicata, abstrus, ecc. ecc. Si parla qui della matematica *superiore*; cfr. *Engels* sul calcolo differenziale e integrale [32].

* diffusamente (*n.d.t.*).

È interessante il rilievo fatto da Hegel di sfuggita: « in maniera trascendentale, ossia propriamente soggettiva e psicologica »..., « in maniera trascendentale, ossia nel soggetto » (288).

pp. 282-327 e 379. Esame molto minuzioso del calcolo differenziale e integrale, con citazioni da Newton, Lagrange, Carnot, Eulero, Leibniz, ecc., ecc., che mostrano quanto fosse interessante per Hegel lo « svanire » delle grandezze infinitamente piccole, lo « stato medio tra essere e non essere ». Senza uno studio della matematica superiore, tutto questo è incomprensibile. Caratteristico il titolo di *Carnot*: *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal!!!*

Lo svolgimento del concetto di Verhältnis (379-394) è oltremodo oscuro. Rilevare soltanto, a p. 394, a proposito dei *simboli*, l'osservazione che contro di essi in generale non c'è niente da dire. Ma « *contro ogni simbolismo* » bisogna dire che esso sembra talora « un mezzo comodo per evitare di comprendere, indicare e giustificare le *determinazioni concettuali* (*Begriffsbestimmungen*) ». Ma è proprio questo il còmpito della filosofia.

NB? « Le determinazioni abituali di forza, o sostanzialità, di causa ed effetto, ecc. sono anche esse soltanto simboli per esprimere, ad esempio, i rapporti vitali o spirituali, cioè determinazioni non vere per tali rapporti » (394).

« Nella misura sono unite, con un'espressione astratta, qualità e quantità. L'essere come tale è uguaglianza immediata della determinatezza con sé stessa. Quest'immediatezza della determinatezza si è tolta. La quantità è l'essere che è rientrato in sé in modo da essere semplice uguaglianza con sé stesso come indifferenza verso la determinatezza » (395). Il terzo membro è la misura.

Kant ha introdotto la categoria della *modalità* (possibilità, realtà, necessità), e Hegel rileva che in Kant:

« questa categoria ha il significato di essere la relazione dell'oggetto con il pensiero. Nel senso di questo idealismo il pensiero in generale è essenzialmente estrinseco alla cosa in sé » (395), « l'oggettività, che è propria delle altre categorie, manca a quelle della modalità » (396).

En passant (397):

La filosofia indiana, in cui Brahma passa in Siva (mutamento = perire, nascere)...

I popoli divinizzano la *m i s u r a* (399).

? La misura trapassa nell'essenza (Wesen).

(Sul problema della misura non è senza interesse sottolineare l'osservazione, fatta da Hegel di sfuggita, che « nella società civile sviluppata le quantità degli individui, occupati nelle diverse professioni, stanno in un rapporto dato le une con le altre ») (402).

Sul problema della categoria della gradualità (Allmählichkeit) Hegel rileva:

« Si ricorre tanto volentieri a questa categoria, per presentare o *spiegare* il perire di una qualità o di un qualcosa, in quanto cosí sembra che quello scomparire si compia quasi dinanzi agli occhi, poiché il quanto è posto come un termine estrinseco, mutevole per sua natura, e con ciò il *mutamento* può comprendersi di per sé come un mutamento solo del quanto. Ma, in realtà, per questa via non si spiega niente; il mutamento è al tempo stesso, essenzialmente, il trapasso di una qualità in un'altra, o, piú astrattamente, il trapasso di un esserci in un non esserci; c'è qui un'altra determinazione che non nella gradualità, la quale è soltanto una diminuzione o un aumento e l'unilaterale attenersi alla grandezza.

« Ma che un mutamento, il quale appare come semplicemente quantitativo, si risolva anche in un mutamento qualitativo, questa connessione aveva già attratto l'attenzione degli antichi, i quali hanno illustrato con esempi popolari le collisioni che scaturiscono dall'ignoranza di questo fatto »... (405-406); (il « calvo »: strappare un solo capello; il « mucchio »: togliere un granello...); « ciò che » (qui) « si confuta è das einseitige Festhalten an der abstrakten Quantumsbestimmtheit » (« l'unilaterale attenersi all'astratta determinatezza del quanto », cioè il non tener conto dei molteplici mutamenti e delle qualità concrete, ecc.).

NB ||| « Questi rigiri non sono pertanto nemmeno un divertimento vuoto o pedantesco; ma sono di per sé giusti e il prodotto di una coscienza che rivela interesse per i fenomeni manifestantisi nel pensiero.

« Il quanto, poiché viene preso come un termine indifferente, è il lato da cui un dato essere viene sottoposto a un attacco di sorpresa e abbattuto. L'*astuzia* del concetto sta appunto nell'afferrare un dato essere da questo lato, dal quale la sua qualità sembra non essere messa

in giuoco, e ciò sino al punto che l'ingrandimento di uno Stato, di un patrimonio, ecc., che porta seco l'infelicità dello Stato o del proprietario, appare all'inizio come la loro felicità » (407).

« È un grande merito apprendere i numeri empirici della natura, per esempio, le distanze tra i pianeti; ma è un merito infinitamente piú grande far sparire i quanti empirici ed elevarli a una *forma universale* di determinazioni quantitative, in modo che diventino momenti di una legge o misura »; meriti di Galilei e di Keplero... Essi « hanno *provato* le leggi da loro scoperte mostrando che ad esse corrisponde l'insieme delle particolarità della percezione » (416). Bisogna esigere, tuttavia, un höheres Beweisen di queste leggi, di modo che le loro determinazioni quantitative si conoscano dalle Qualitäten oder bestimmten Begriffen, die bezogen sind (wie Raum und Zeit) *.

Gesetz oder Mass

?

Lo svolgimento dei concetti des Masses come spezifische Quantität e come reales Mass (tra essi le Wahlverwandtschaften ** per esempio, gli elementi chimici, i toni musicali) è molto oscuro.

Una lunga nota sulla chimica, con una polemica contro Berzelius e la sua teoria elettrochimica (433-445).

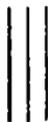
« Linea nodale di rapporti di misura » (Knotenlinie von Massverhältnissen) — passaggi della quantità in qualità... Gradualità e *salti*.

E ancora, a *p.* *448*, la gradualità senza salti non spiega niente.

NB

* ... dimostrare piú alto... qualità o concetti determinati che sono in relazione (come spazio e tempo) (*n.d.t.*).
** affinità elettive (*n.d.t.*).

Nella *Nota* di Hegel, come sempre, materiale fattuale, esemplificativo, concreto (per questo Feuerbach ha rilevato una volta scherzosamente che Hegel confina la *natura* nelle *note*: Feuerbach, *Opere,* II, p. ?)[33].

Salti!

pp. 448-452, nota, intitolata nell'*indice* (non nel testo!! pedanteria!!): « Esempi di queste linee nodali; intorno al fatto che non si dà in natura alcun salto ».

Esempi: chimica; rapporti musicali; acqua (vapore, ghiaccio); a p. 449: nascita e morte.

Interruzioni della gradualità

Abbrechen der Allmählichkeit, p. 450.

Salti!

Salti!

« Nella natura non si dànno salti, si dice; e l'immaginazione comune, quando debba intendere un nascere o un perire, crede, come si è accennato, di averlo compreso in quanto lo rappresenta come un graduale sorgere o dileguarsi. Pure, si è già mostrato che i mutamenti dell'essere, in generale, non sono soltanto il passaggio di una grandezza in un'altra, ma anche un trapasso del quantitativo nel qualitativo, e viceversa, un divenire altro che è un'interruzione della gradualità e un che di qualitativamente diverso rispetto all'esistenza precedente. L'acqua, per il raffreddamento, non diventa dura a poco a poco, quasi che si facesse prima gelatinosa e poi progressivamente si indurisse sino alla consistenza del ghiaccio, ma diventa dura di colpo; già con la piena temperatura del congelamento, quando stia ferma, può ancora conservare la sua intera fluidità, ma la minima scossa la conduce allo stato di solidità.

« La gradualità del nascere si fonda sulla rappresentazione che ciò che nasce già esista sensibilmente, o, in generale, nella realtà, e che non sia ancora percepibile soltanto a causa della sua piccolezza; analogamente, la gradualità del perire si fonda sulla rappresentazione che pur esista, ma non sia ancora osservabile, il non essere o l'altro che subentra al posto di ciò che esiste; e quest'altro propriamente esi-

ste, non già nel senso che sia contenuto in sé nell'altro che è presente, ma nel senso che è presente addirittura come un esserci, però non osservabile. Con questo si toglie, in generale, il nascere e il perire; ossia l'in sé, l'intrinseco, in cui qualcosa è prima della sua esistenza, viene tramutato in una piccolezza di esistenza esteriore, e la differenza essenziale, o concettuale, in una differenza estrinseca, in una semplice differenza quantitativa. Rendere comprensibile un nascere e un perire mediante la gradualità del mutamento significa cadere nella noia che è propria della tautologia; si presuppone con questo che ciò che nasce o perisce sia già pronto in precedenza, e si riduce il mutamento a una semplice modificazione di una differenza estrinseca, con il che si ha, nel fatto, soltanto una tautologia. La difficoltà per l'intelletto che tenda a questa comprensione sta nel trapasso qualitativo di qualcosa nel suo altro in genere e nel suo opposto; esso si figura, invece, l'identità e il mutamento come identità e mutamento indifferenti ed estrinseci del quantitativo.

« Nella morale, in quanto si consideri ciò che è morale nella sfera dell'essere, avviene lo stesso trapasso del quantitativo nel qualitativo; e qualità diverse sembrano fondarsi su una diversità di grandezza. Basta un piú e un meno, perché si varchi la misura della sconsideratezza e compaia qualcosa di affatto diverso, il delitto, per cui la giustizia trapassa nell'ingiustizia, la virtú nel vizio. Cosí anche gli Stati, quando siano supposte come uguali le altre condizioni, ricevono dalla loro diversa grandezza un diverso carattere qualitativo » (450-452).

Piú oltre. Il trapasso dell'essere nell'essenza (Wesen) è esposto in modo molto oscuro.

Fine del I libro.

Werke, v. IV, Berlin, 1834

Libro secondo: La dottrina dell'essenza

Sezione prima: L'essenza come riflessione in sé

teoria della conoscenza

« La verità dell'essere è l'essenza » (3). Ecco la prima proposizione, che suona idealistica da cima a fondo e mistica. Subito dopo comincia però, per cosí dire, a spirare un vento fresco: « L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuole conoscere il vero *, ciò che l'essere è *in sé e per sé*, esso non rimane fermo » (NB: *non rimane fermo*) « all'immediato e alle sue determinazioni, ma *penetra* [*NB*] attraverso [*NB*] di esso nella supposizione che *dietro* [corsivo di Hegel] questo essere ci sia ancora qualcosa che non l'essere stesso, e che tale fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso e dentro l'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e deve compiere preliminarmente un cammino, quello dell'andare oltre l'essere, o, piuttosto, dell'entrarvi »...

« cammino »

Questa Bewegung, il cammino del sapere, sembra un'« attività del conoscere » (Tätigkeit des Erkennens), « estrinseca all'essere ».

significato oggettivo

« Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso.»

* Al riguardo Hegel dileggia piú volte | si vedano i passi citati sopra sulla gradualità | il termine (e il concetto) di erklären, spiegazione, opponendo evidentemente alla soluzione metafisica data una volta per tutte (« si è già spiegato »!!) il processo eterno di una conoscenza che si addentra sempre piú in profondità. Cfr. v. III, p. 463: « non si può *conoscere* o, come suol dirsi, *spiegare* ».

« L'essenza [...] è ciò che è [...] per il *movimento infinito* dell'essere » (4).

« L'essenza assoluta [...] *non ha alcun esserci*. Ma deve passare all'esserci » (5).

L'essenza sta nel mezzo tra l'essere e il concetto, come passaggio al concetto (= assoluto).

Suddivisioni dell'*essenza:* parvenza (Schein), apparenza (Erscheinung), realtà (Wirklichkeit).

Das Wesentliche und das Unwesentliche (8). Der Schein (9).

Nell'inessenziale, nella parvenza, è il momento del non esserci (10).

> cioè l'inessenziale, il parvente, il superficiale sparisce piú spesso, non si mantiene cosí « compatto », non « sta » cosí « saldo » come l'« essenza ». Etwa: il movimento di un fiume: la spuma in superficie e, sotto, le correnti profonde. *Ma anche la spuma* è espressione dell'essenza!

Parvenza e scetticismo respective kantismo:

« Cosí la parvenza è il fenomeno dello scetticismo, ossia anche l'apparenza dell'idealismo è una tale immediatezza che non è un qualcosa o una cosa, non è in generale un essere indifferente, che stia fuori della sua determinazione e della sua relazione con il soggetto. Lo scetticismo non si permetteva di dire: *è; il moderno idealismo non si è permesso di riguardare le conoscenze come scienza della cosa in sé;* quella parvenza non doveva avere, in generale, il fondamento di un essere; in queste conoscenze la cosa in sé non doveva entrare. Al tempo stesso

però lo scetticismo ammetteva molteplici determinazioni della sua parvenza, o, piuttosto, la sua parvenza aveva come contenuto la molteplice ricchezza del mondo. Allo stesso modo l'apparenza dell'idealismo accoglie in sé l'intero àmbito di queste molteplici determinazioni ».

NB

Voi includete nello Schein tutta la ricchezza del mondo e poi negate l'oggettività dello Schein!!

« Quella parvenza e questa apparenza sono determinate immediatamente in modo tanto vario. Questo contenuto può quindi non avere per fondamento alcun essere, alcuna cosa, o cosa in sé; esso rimane per sé stesso cosí come è; è stato soltanto trasferito dall'essere nella parvenza, di modo che la parvenza ha dentro di sé queste molteplici determinazioni, che sono immediate, esistenti, altre tra loro. Per ciò la parvenza è essa stessa un che di determinato immediatamente. Essa può avere questo o quel contenuto; questo contenuto però non è posto da lei stessa, ma essa lo ha immediatamente. L'idealismo leibniziano o kantiano o fichtiano, nonché altre sue forme, non hanno valicato, alla pari dello scetticismo, i confini dell'essere come determinatezza, come questa immediatezza. Lo scetticismo si fa *dare* il contenuto [il « dato immediato »!!] della sua parvenza; qualunque sia il contenuto, essa è per lui *immediata*. La monade leibniziana sviluppa da sé stessa le sue rappresentazioni; essa non è però la forza che le genera e unifica; le rappresentazioni vengono su come bolle; sono indifferenti, immediate le une rispetto alle altre e, quindi, anche rispetto alla monade. In ugual modo il fenomeno kantiano è un contenuto *dato* della percezione, il quale presuppone affezioni, determina-

immediatezza della parvenza

non sono andati piú a fondo!

cfr. machismo!!

zioni del soggetto, che sono immediate rispetto a sé stesse e rispetto al soggetto. L'urto infinito dell'idealismo fichtiano può anche non avere come fondamento alcuna cosa in sé, cosí da diventare una mera determinazione dell'io. Ma questa determinazione è al tempo stesso, rispetto all'io, che la fa sua e le toglie l'esteriorità, una determinazione *immediata,* un *limite* dell'io, che esso può varcare, ma che ha in sé un lato di indifferenza, secondo cui, pur essendo nell'io, contiene un immediato non essere di quest'ultimo » (10-11).

... « Le determinazioni, che la » (la parvenza) « distinguono dall'essenza, sono determinazioni dell'essenza stessa »...

... « L'immediatezza del non essere è ciò che costituisce la parvenza [...]. L'essere è non essere nell'essenza. La sua nullità in sé è la *natura negativa della* stessa *essenza* »...

parvenza = natura negativa dell'essenza

... « Questi due momenti, la nullità, ma come sussistere, e l'essere, ma come momento, ossia la negatività che è in sé e l'immediatezza riflessa, che costituiscono i momenti della parvenza, sono pertanto i momenti dell'essenza stessa »...

« La parvenza è l'essenza stessa nella determinazione dell'essere » (12-13).

La parvenza è (1) nulla, non sussistente (Nichtigkeit), che sussiste
(2) essere come momento

« La parvenza è quindi l'essenza stessa, ma l'essenza in una determinazione, e, inoltre, in modo tale che quest'ultima è solo un suo momento, mentre l'essenza è il suo proprio parere in sé stessa » (14).

> [La parvenza] [34]. Ciò che pare è l'essenza in *una* delle sue determinazioni, in uno dei suoi lati, in uno dei suoi momenti. L'*essenza* pare essere questo. La parvenza è il parere (Scheinen) dell'essenza in sé stessa.

... « L'essenza [...] contiene la parvenza in sé stessa, come l'infinito movimento in sé »...
« L'essenza in questo suo automovimento è la riflessione. La parvenza è lo stesso che la riflessione » (14).

> La parvenza (ciò che pare) è *riflessione* dell'essenza in sé (in lei) stessa.

... « Il divenire nell'essenza, il suo movimento riflettente, è quindi il movimento dal nulla al nulla, nonché di ritorno a sé stessa » (15).

> Questo è acuto e profondo. Nella natura e nella vita si dànno movimenti « verso il nulla ». Solo « dal nulla », forse, non se ne dànno. Ma sempre da qualcosa.

« La riflessione viene intesa per solito in senso *soggettivo*, come movimento della facoltà di giudizio, che oltrepassa una data rappresentazione immediata e cerca per essa determinazioni universali o le confronta con essa » (21). (Cita Kant: *Critica del giudizio* [35].)
« Qui non si parla però *né della riflessione della coscienza*, né della piú determinata riflessione dell'intelletto, che ha come sue determinazioni il particolare e l'universale, ma invece della riflessione in generale »...

Cosí, anche qui Hegel accusa Kant di *soggettivismo*. *NB* questo. Hegel è per la « validità oggettiva » (sit venia verbo) della parvenza, del « dato immediato » [il termine « *dato* » è abituale in Hegel in generale, e si vedano qui p. 21 in fine, p. 22.] I filosofi minori discutono se si debba prendere come fondamento l'essenza *oppure* il dato immediato (Kant, Hume, tutti i machisti). Al posto di *oppure* Hegel mette « *e* », spiegando il contenuto concreto di questa « e ».

« Die Reflexion è il parere dell'essenza in sé stessa » (27) [traduzione? riflessività? determinazione riflessiva? riflessione non va bene [36]].

... (das Wesen) « è un movimento attraverso momenti diversi, è assoluta mediazione con sé » (27).

Identità — differenza — contraddizione
| in particolare opposizione | (fondamento)

Hegel spiega quindi l'unilateralità, l'inesattezza della « legge di identità » (A = A), della categoria (tutte le determinazioni dell'esistente sono categorie: pp. *27-28*).

« Se tutto è identico con sé, allora non è diverso, non è opposto, non ha fondamento alcuno » (29).

« L'essenza è [...] semplice identità con sé » (29).

Il pensiero comune pone accanto (« daneben ») la simiglianza e la differenza, senza comprendere « *questo movimento del passare di una di queste determinazioni nell'altra* » (31).

E di nuovo contro la legge di identità (A = A): i suoi sostenitori,

NB

corsivi miei

« in quanto si attengono a quest'identità *immobile*, avente il suo opposto nella diversità, non vedono che la riducono cosí a una determinazione *unilaterale*, priva come tale di verità » (33).

(« Vuota tautologia »: 32.)

(« Contiene soltanto la verità *formale*, una verità *astratta*, incompleta »: 33.)

Le forme della riflessività: esterna, ecc. sono svolte molto oscuramente.

Princípi della diversità: « Tutte le cose sono diverse »... « A è anche non A » (44).

« Non si dànno due cose che siano uguali tra loro »...

La diversità consiste in questo o in quel lato (Seite), Rücksicht, ecc., « insofern », ecc.

bien dit!!

« La consueta tenerezza per le cose, attenta soltanto a che esse non si contraddicano, dimentica qui, come sempre, che la contraddizione non viene cosí risolta, ma solo spostata altrove, nella *riflessione soggettiva o esterna*, e che quest'ultima contiene realmente in sé in una unità, come tolti e riferiti l'uno all'altro, entrambi i momenti, che, per effetto di questo allontanamento e di questa trasposizione, vengono enunciati come un semplice esser posto » (47).

(Deliziosa ironia! La « tenerezza » per la natura e la storia è (nei filistei) l'aspirazione a depurarle delle contraddizioni e della lotta...)

Il risultato dell'addizione di + e — è zero. « *Il risultato della contraddizione non è soltanto zero* » (59).

La soluzione della contraddizione, la riduzione del positivo e del negativo a « mere determinazioni » (61), tramuta l'*essenza* (das Wesen) in *fondamento* (Grund) (*ibidem*).

... « La contraddizione risolta è, quindi, il fondamento, l'essenza, come unità di positivo e negativo » (62).

NB

« Basta una minima esperienza di pensiero riflettente per accertare che, se qualcosa è stato determinato come positivo, quando poi si procede da questo fondamento, esso si trasforma immediatamente in negativo, e viceversa, ciò che è stato determinato come negativo si tramuta in positivo; basta una minima esperienza per accertare che il pensiero riflettente si confonde e si contraddice in queste determinazioni. L'ignoranza della natura di queste ultime induce a ritenere che la confusione sia un che di falso, che non deve accadere, e la attribuisce a una carenza *soggettiva*. In effetti, questo trapasso rimane anche pura confusione, quando non si abbia coscienza della *necessità* della *trasformazione* » (63).

...« L'opposizione di positivo e negativo viene intesa principalmente nel senso che il primo (benché, secondo la sua denominazione, esprima l'esser posto) debba essere un che di oggettivo e il secondo invece un che di soggettivo, appartenente soltanto alla riflessione esterna, non riguardante affatto l'in sé e per sé oggettivo e del tutto inesistente per esso » (64). « In realtà, se il negativo esprime soltanto l'astrazione di un arbitrio soggettivo »... (allora esso, questo negativo, non esiste « per il positivo oggettivo »)...

« La *verità* è il positivo come quel sapere che si accorda con l'*oggetto*, ma è solo questa uguaglianza con sé, in quanto il sapere si è riferito negativamente all'altro, *ha penetrato l'oggetto* e ha tolto la ne-

verità
e
oggetto

ciò che è in sé e per sé

gazione che esso è. L'errore è un positivo, come opinione di ciò che non è in sé e per sé, la quale si conosce e si afferma. L'ignoranza è invece o l'indifferente alla verità e all'errore e, quindi, non è determinata né come positiva né come negativa, — mentre la sua determinazione, in quanto è una mancanza, appartiene alla riflessione esterna, — oppure come oggettiva, come determinazione propria di una natura, è l'impulso indirizzato contro di sé, un negativo che contiene in sé una direzione positiva. Una delle conoscenze piú importanti consiste nel cogliere e tener ferma questa natura delle determinazioni della riflessione ora considerate, che cioè la loro verità sta soltanto nella loro relazione reciproca e, quindi, nel fatto che ognuna di esse contiene l'altra nel suo stesso concetto; senza questa conoscenza non si può muovere, in filosofia, neanche un passo) (65-66). Questo dalla nota 1.

Nota 2. *Principio del terzo escluso.*

Hegel cita il principio del terzo escluso: « Qualcosa è A o non A; non si dà un terzo » (66) e lo « a n a l i z z a ». Se con esso si intende che « tutto è un opposto », che ogni cosa ha una sua determinazione positiva e una negativa, allora va bene. Ma, se, come si fa per solito, con esso si intende che di tutti i predicati convenga a una cosa il predicato dato o il suo non essere, allora si tratta di una « volgarità »!! Lo spirito... è dolce, non dolce? verde, non verde? La determinazione deve trapassare nella determinatezza, ma in questa volgarità trapassa nel nulla.

E poi si dice — osserva Hegel argutamente — che non si dà un terzo. Un terzo *s i d à* in questa proposizione stessa, lo stesso A è il terzo, poiché A può essere sia + A che — A. « Il qualcosa stesso è perciò quel terzo che dovrebbe essere escluso » (67).

Questo è acuto e giusto. Ogni cosa concreta, ogni qualcosa concreto sta in rapporti diversi e spesso contraddittori con tutto il rimanente, ergo è sé stesso e un altro.

Nota 3. *Principio di contraddizione* (verso la fine del 2º capitolo, della 1ª sezione del II Libro della *Logica*).

« Se ora le prime determinazioni della riflessione, l'identità, la diversità e l'opposizione, sono state enunciate in una proposizione, a maggior ragione dovrebbe esser còlta ed espressa in una proposizione la determinazione in cui esse trapassano, come nella loro verità, cioè la contraddizione: *tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie*, e proprio nel senso che *questa proposizione* esprima anzi, rispetto alle altre, *la verità e l'essenza delle cose*. La contraddizione, che si manifesta nell'opposizione, è soltanto il nulla sviluppato, che è contenuto nell'identità e che è affiorato nella espressione per cui il principio d'identità non dice niente. Questa negazione si determina piú oltre come diversità e opposizione, che è ora la contraddizione posta.

« Ma è uno dei pregiudizi fondamentali della logica tradizionale e della rappresentazione corrente che la contraddizione non sir una determinazione altrettanto essenziale e immanente quanto l'identità; mentre, se fosse in causa la gerarchia e le due determinazioni si dovessero tenere ferme come separate, la contraddizione sarebbe da prendere come un che di piú profondo e di piú essenziale. L'identità è, infatti, di contro a essa, soltanto la determinazione del semplice immediato, del morto essere; mentre la contraddizione è la *radice di ogni movimento e vitalità;*

qualcosa si muove, ha impulso e attività solo in quanto ha una contraddizione in sé.

« La contraddizione viene per solito rimossa, anzitutto, dalle cose, dall'essere e dal vero in genere; si dice che non c'è niente di contraddittorio. Essa viene, inoltre, respinta nella riflessione soggettiva, che sola la porrebbe mediante il suo riferire e confrontare. Ma non si troverebbe poi neanche in questa riflessione, perché il contraddittorio non si può né rappresentare né pensare. La contraddizione è considerata, in generale, tanto nella realtà, quanto nella riflessione pensante, come un che di accidentale, quasi come un'anomalia e un effimero parossismo morboso.

« Riguardo all'affermazione che la contraddizione non si dia e non esista, non occorre preoccuparsene; una determinazione assoluta dell'essenza deve essere inerente a ogni esperienza, a ogni reale, come a ogni concetto. Piú sopra, a proposito dell'infinito, che è la contraddizione come si manifesta nella sfera dell'essere, si è già detto qualcosa d'analogo. La comune esperienza dichiara, del resto, che esiste per lo meno una moltitudine di cose contraddittorie, di istituzioni contraddittorie, ecc., la cui contraddizione non consiste semplicemente in una riflessione esteriore, ma in loro stesse. E, inoltre, la contraddizione non è da considerare puramente come un'anomalia, che si manifesti solo qua e là, in quanto è invece il negativo nella sua determinazione essenziale, *il principio di ogni automovimento*, che consiste soltanto in una esposizione della contraddizione. Lo stesso movimento esteriore sensibile altro non è se non la esistenza immediata. Qualcosa si muove non semplicemente nel senso che in questo ora è qui e in un altro ora è là, ma solo nel senso che in uno stesso ora è qui e non qui, nel senso

che esso si trova e al tempo stesso non si trova in questo qui. Si devono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni che essi rinvengono nel movimento, ma da ciò non consegue che il movimento non esista, ché anzi il movimento è la stessa contraddizione *esistente*.

« In pari modo, l'automovimento interiore, l'automovimento vero e proprio, l'impulso in generale (l'appetito o il nisus della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice), consiste soltanto nel fatto che sotto un unico e stesso riguardo sono ciò che è in sé e la sua mancanza, il negativo di sé stesso. L'*astratta* identità con sé *non* è ancora *vitalità*, ma, poiché il positivo è in sé stesso la negatività, esso esce fuori di sé e *si pone nel mutamento*. Qualcosa è, quindi, vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è appunto la forza che accoglie e sostiene in sé la contraddizione. Ma, se un esistente non è in condizione, nella sua determinazione positiva, di giungere ad accogliere la determinazione negativa e a tener ferma l'una nell'altra, se esso è cioè incapace di avere in sé stesso la contraddizione, allora questo qualcosa non è l'unità vivente, non è fondamento, ma soccombe nella contraddizione. Il pensiero speculativo consiste solo nel fatto che esso tiene ferma la contraddizione e in quest'ultima sé stesso, però non nel senso che, come è proprio della rappresentazione, si trovi in potere della contraddizione e le consenta di risolvere le sue determinazioni in altre o nel niente » (67-70).

Movimento e «*automovimento*» (NB questo! un movimento per impulso proprio (autonomo), spontaneo, *intrinsecamente necessario*), « mutamento », « movimento e vitalità », « principio di ogni

automovimento », « impulso » (Trieb) al « movimento » e all'« attività », opposizione al « *morto essere* »: chi crederebbe che questa è l'essenza dell'« hegelismo », dell'astratto e abstrus (pesante, assurdo?) hegelismo?? Questa sostanza bisogna scoprire, capire, hinüberretten [37], liberare dalla scorza, depurare, cosa che hanno fatto Marx e Engels.

L'idea del moto e del mutamento universale (1813, *Logica*) è stata intuita prima che venisse applicata alla vita e alla società. In relazione alla società è stata proclamata prima (1847) che fosse dimostrata in rapporto all'uomo (1859) [38].

occultata dalla semplicità

« Se nel movimento, nell'impulso e simili la contraddizione rimane nascosta alla rappresentazione dietro la *semplicità* di queste determinazioni, nelle determinazioni relazionali si mostra invece immediatamente. Gli esempi piú volgari: sopra e sotto, destra e sinistra, padre e figlio e cosí via all'infinito, contengono tutti l'opposizione in una stessa determinazione. Sopra è ciò che non è sotto; sopra è determinato soltanto come il non stare sotto ed è solo in quanto c'è un sotto; e viceversa; in ogni determinazione c'è il suo opposto. Il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ognuno è soltanto questo altro dell'altro; e altresí l'una determinazione esiste solo in relazione all'altra; il loro essere è un unico sussistere » (70)...

« La rappresentazione ha, quindi, dappertutto come suo contenuto la contraddizione, ma non giunge ad averne coscienza; rimane riflessione esteriore, che passa dall'uguaglianza all'inuguaglianza o dalla relazione negativa al riflettersi in sé dei diversi. Essa oppone estrinsecamente queste due determinazioni l'una all'altra e ha in vista soltanto loro, non il passaggio, che è l'essenziale e contiene in sé la contraddizione. La riflessione acuta consiste invece, tanto per accennarvi qui, nel cogliere e

nell'enunciare la contraddizione. Sebbene non esprima, invero, il concetto delle cose e delle loro relazioni e abbia come suo materiale e contenuto soltanto le determinazioni della rappresentazione, essa tuttavia le pone in un rapporto che contiene la loro contraddizione e che, tramite quest'ultima, ne lascia trasparire il concetto. Ma la ragione pensante acuisce, per cosí dire, l'ottusa differenza del diverso, la mera molteplicità della rappresentazione, sino a farne la differenza essenziale, l'opposizione. Solo cosí i molteplici, spinti al culmine della contraddizione, divengono mobili e viventi l'uno rispetto all'altro e ricevono qui la negatività che è l'immanente pulsare dell'automovimento e della vitalità » (70-71).

NB

(1) La rappresentazione abituale afferra la differenza e la contraddizione, ma non il *trapasso* dell'una nell'altra, ed è *questa* invece la *cosa piú importante*.

(2) Riflessione acuta e intelletto.

La riflessione acuta afferra la contraddizione, la *enuncia*, mette le cose in rapporto tra loro, costringe « il concetto a trasparire » tramite la contraddizione, ma non *esprime* il concetto delle cose e delle loro relazioni.

(3) La ragione pensante (intelletto) acuisce l'ottusa differenza del diverso, la mera molteplicità delle rappresentazioni, sino a farne la differenza *essenziale*, la *opposizione*. Soltanto i molteplici, elevati sino al vertice della contraddizione, divengono mobili (regsam) e viventi l'uno rispetto all'altro: acquisiscono quella negatività che è l'*immanente pulsare dell'automovimento e della vitalità*.

Suddivisione:

Der Grund (il fondamento)

(1) il fondamento assoluto: die Grundlage (la base).

« Forma e materia.» « Contenuto.»

(2) il fondamento determinato (come fondamento di [per] un contenuto determinato).

Suo passaggio nella *mediazione condizionante*: die bedingende Vermittelung.

(3) la cosa in sé (trapasso nell'*esistenza*).

Nota. *Principio di ragion sufficiente.*

Per solito, « tutto ha la sua ragion sufficiente ».

« Questo significa soltanto, in generale, che ciò che è deve essere riguardato non come un immediato, ma come un che di posto; non bisogna restare fermi all'immediato esserci o alla determinazione in generale, ma bisogna risalire al suo fondamento »... È superfluo aggiungere: ragion *sufficiente.* L'insufficiente non è ragione.

Leibniz, che ha fatto del principio di ragion sufficiente il fondamento della sua filosofia, lo ha capito piú in profondità. « *Leibniz* [...] ha opposto la sufficienza della ragione principalmente alla *causalità* in senso stretto, ossia come modo d'agire *meccanico* » (76). Egli ha cercato la « Beziehung » der Ursachen * (77), « il tutto come unità essenziale ».

Egli ha cercato il *fine,* la teleologia non rientra però qui, ma nella dottrina del concetto.

* « relazione » delle cause (*n.d.t.*).

... « Non si può [...] domandare in che modo la forma subentri all'essenza, in quanto la prima è soltanto il trasparire della seconda in sé stessa, la propria riflessione che le è immanente [sic!] » (81)...

Forma essenziale. Essenza formata. Cosí o altrimenti in dipendenza anche dall'essenza...

L'*essenza* come informe identità (di sé con sé stessa) diviene *materia.*

... « Essa » (die Materie) è « il vero e proprio fondamento o sostrato della forma » (82)...

« Se si astrae da tutte le determinazioni, da ogni forma di qualcosa, allora rimane la materia indeterminata. La materia è un che di puramente *astratto.* (La materia non si può né vedere né sentire, ecc.; quel che si vede o sente è una *materia determinata,* ossia una unità della materia e della forma) » (82).

La materia non è il *fondamento* della forma, ma l'unità del fondamento e del fondato. La materia è il *passivo*, la forma l'*attivo* (Tätiges) (83). « La materia deve quindi esser formata, e la forma deve materializzarsi» (84)...

|| « Ciò che appare quale attività della forma è, inoltre, in pari misura il movimento della materia stessa » (85-86)... ||| NB

... « L'uno e l'altro, l'agire della forma e il movimento della materia, sono una stessa cosa [...]. La materia come tale è determinata, o ha necessariamente una forma, e la forma è forma puramente materiale, sussistente » (86).

Nota: *Spiegazione formale per via di ragioni tautologiche.*

Molto spesso, sembra, soprattutto nelle scienze metafisiche, i « fondamenti » vengono

spiegati mediante tautologie: il movimento della terra viene spiegato con la « forza d'attrazione » del sole. Ma che cos'è la forza d'attrazione? È anch'essa movimento (92)!! Una vuota tautologia: perché quest'uomo va in città? a causa della forza d'attrazione della città (83)! Accade cosí che anche nella scienza si ponga all'inizio come « fondamento » la molecola, l'etere, la « materia elettrica » (95-96), ecc., e poi risulta « che essi » (questi concetti) « sono propriamente determinazioni dedotte da ciò che essi dovrebbero fondare, sono ipotesi e finzioni dedotte mediante una riflessione non critica ». O si afferma, invece, che « non conosciamo l'intima essenza di queste stesse forze e materie » (96), ma allora non c'è niente da « spiegare », basta fermarsi semplicemente ai fatti...

Der reale Grund... non è una tautologia, ma è già « un'altra determinazione di contenuto » (97).

Sulla questione del «fondamento» (Grund) Hegel osserva tra l'altro:

« Se si dice della natura che è il fondamento del mondo, ciò che vien detto natura è, da un lato, lo stesso che il mondo, e il mondo non è se non la natura stessa » (100). Dall'altro lato, perché la natura « diventi mondo, le si associa ancora dall'esterno una molteplicità di determinazioni »...

Poiché ogni cosa ha « mehrere » * « determinazioni di contenuto, rapporti e aspetti », si possono addurre ragioni pro e contro (103). Questo Socrate e Platone l'hanno anche chiamato sofistica. Tali ragioni non contengono « l'intero àmbito della cosa », non la « esauriscono » (nel senso di « afferrare il nesso della cosa » e di « contenere tutti » i suoi lati).

* « piú » (*n.d.t.*).

Trapasso del fondamento (Grund) nella condizione (Bedingung).

If I'm not mistaken, there is much mysticism and leere * pedanteria in questi ragionamenti di Hegel, ma è geniale l'idea fondamentale: dell'universale, onnilaterale e *vivente* connessione di tutto con tutto e del rispecchiamento di questa connessione — materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel ** — nei concetti dell'uomo, che devono essere altresí affinati, elaborati, duttili, mobili, relativi, reciprocamente connessi, essere uno nelle opposizioni, per poter abbracciare il mondo. La prosecuzione dell'opera di Hegel e di Marx deve consistere nell'elaborazione *dialettica* della storia del pensiero umano, della scienza e della tecnica.

E l'elaborazione «puramente logica»? Das fällt zusammen ***. Questo deve coincidere come induzione e deduzione nel *Capitale*.

Un fiume e le *gocce* in questo fiume. Situazione di *ogni* goccia, sua relazione con le altre; sua connessione con le altre; direzione del suo movimento; velocità; linea del movimento — retta, curva, tonda, ecc. — verso l'alto o verso il basso. Somma del movimento. I concetti come *compendio* dei singoli lati del movimento, delle singole gocce (= «cose»), delle singole « *cerrenti* », ecc. Ecco à peu près l'immagine del mondo secondo la *Logica* di Hegel: beninteso, meno il buon Dio e l'assoluto.

Frequente in Hegel il termine di « *momento* » nel senso di momento della *connessione*, di momento nella concatenazione

« Quando tutte le condizioni di una cosa sono presenti, essa entra nell'esistenza» (116)...

* Se non sbaglio, c'è molto misticismo e vuota... (*n.d.t.*).
** Hegel rovesciato materialisticamente (*n.d.t.*).
*** La cosa coincide (*n.d.t.*).

Molto bene! che c'entrano qui l'idea assoluta e l'idealismo?

Divertente questa « deduzione »... dell'*esistenza*...

Prima proposizione: « *L'essenza deve apparire* » (119); l'apparire dell'essenza è (1) Existenz (cosa); (2) fenomeno (Erscheinung). (« Il fenomeno è ciò che la cosa è in sé, ossia la sua verità », p. 120.) « Al mondo del fenomeno si oppone il mondo riflesso in sé, il mondo che è in sé » (120)... (3) Verhältnis (relazione) e *realtà*.

Tra l'altro: « Il dimostrare è, in generale, la conoscenza mediata »...

... « Le diverse specie dell'essere richiedono o contengono la propria specie di mediazione; e quindi anche la natura del dimostrare è diversa in relazione a ognuna di esse » (121)...

E di nuovo... sull'esistenza di Dio!! Questo povero Dio, basta che si menzioni il termine di esistenza, perché se l'abbia a male!

L'esistenza differisce dall'essere per la sua mediazione (Vermittelung: 124). Per la concretezza e per la connessione?

... « La cosa in sé e il suo essere mediato sono entrambi contenuti nell'esistenza e sono, essi stessi, esistenze; la cosa in sé esiste ed è essenziale, l'essere mediato è invece l'esistenza inessenziale della cosa » (125)...

? La cosa in sé si riferisce all'essere, come l'essenziale all'inessenziale?

... « Questa [il Ding-an-sich] non deve avere in sé alcuna molteplicità determinata e, quindi, l'ottiene solo quando sia trasposta nella riflessione esterna; ma rimane tuttavia indifferente di fronte a essa. (La cosa in sé ha colore solo quando sia posta dinanzi all'occhio, odore solo quando sia posta sotto il naso, ecc.) » (126)...

... « Una cosa ha la proprietà di produrre questo o quello nell'altro e di manifestarsi originalmente nel suo rapporto con questo altro » (129)... « La cosa in sé esiste quindi essenzialmente »...

Nella *Nota* il discorso verte sulla « cosa in sé dell'idealismo trascendentale »...

... « la cosa in sé come tale è soltanto quella vuota astrazione da ogni determinatezza di cui non si può sapere niente, proprio perché deve essere l'astrazione da ogni determinatezza »...

L'idealismo trascendentale traspone « nella coscienza tutte le determinazioni delle cose, tanto per la forma quanto per il contenuto »...; « secondo questa veduta, avviene in me, nel soggetto, ch'io percepisca le foglie dell'albero non nere, ma verdi, il sole rotondo, e non quadrato, lo zucchero dolce, e non amaro; ch'io determini il primo e il secondo tócco di un orologio come successivi, e non come simultanei, né il primo come causa, o come effetto del secondo, ecc. » (131)... Hegel avverte piú avanti di aver considerato qui soltanto la questione della cosa in sé e dell'« äusserliche Reflexion ».

sostanza = con-

« L'essenziale insufficienza della posizione a cui si arresta quella filosofia sta nel fatto che essa si attiene all'astratta cosa in sé, come a un'ultima determinazione, e oppone alla cosa

in sé la riflessione, ossia la determinatezza e la molteplicità delle proprietà, mentre, in effetti, la cosa in sé ha essenzialmente in sé stessa quella riflessione esteriore e si determina come un che dotato di sue determinazioni e proprietà, di modo che quell'astrazione della cosa, per cui essa è pura cosa in sé, si rivela come una determinazione non vera » (132).

tro il soggettivismo e la separazione di cosa in sé e fenomeno.

Le « molte cose diverse sono in un rapporto di essenziale interazione attraverso le loro proprietà; la proprietà è questa relazione reciproca, e la cosa è niente fuori di essa » (133)...

Die Dingheit trapassa nell'Eigenschaft * (134). Die Eigenschaft nella « materia » o « Stoff » (« le cose constano di sostanze »), ecc.

« Il fenomeno è [...] anzitutto l'essenza nella sua esistenza » (144)... « Il fenomeno è [...] unità della parvenza e dell'esistenza » (145)...

Unità nei fenomeni: « Quest'unità è la legge del fenomeno. La legge è, quindi, il positivo nella mediazione dell'apparente » (148).

la legge (dei fenomeni)

Qui, in generale, c'è molta oscurità. Ma c'è anche, evidentemente, un'idea viva: il concetto di *legge* è *uno* dei gradi della conoscenza umana dell'*unità* e della *connessione*, della reciproca dipendenza e della totalità del processo universale. L'« alterazione » e il « distorcimento » di termini e concetti, a cui Hegel qui si abbandona, sono un mezzo di lotta contro l'assolutizzazione del concetto di *legge*, contro la sua semplificazione, contro la sua feticizzazione. *NB* per la fisica moderna!!!

NB
La legge è lo stabile (il permanente) nel fenomeno

« Questa permanente stabilità, che il fenomeno ha nella legge » (149)...

* La forma di cosa ... proprietà (*n.d.t.*).

(La legge è l'identico nel fenomeno)

« La legge è la riflessione del fenomeno nell'identità con sé » (149). (La legge è l'identico nei fenomeni: « il rispecchiamento del fenomeno nella sua identità con sé stesso ».)

NB

Legge = quieto riflesso dei fenomeni

NB

...« Quest'identità, fondamento del fenomeno, che costituisce la legge, è il suo proprio momento [...]. La legge non sta quindi al di là del fenomeno, ma è in esso *immediatamente presente;* il regno delle leggi è il *quieto* [corsivo di Hegel] riflesso del mondo esistente o fenomenico »...

È questa una definizione stupendamente materialistica e notevolmente precisa (l'aggettivo « ruhige * »). La legge prende ciò che è quieto: e quindi la legge, ogni legge, è ristretta, incompleta, approssimativa.

NB
La legge è il fenomeno essenziale

« L'esistenza ritorna nella legge come nel suo fondamento; il fenomeno contiene in sé l'una e l'altra cosa, il semplice fondamento e il movimento dissolvente dell'universo fenomenico, di cui il fondamento è l'essenzialità.» « La legge è, dunque, il fenomeno *essenziale* » (150).

Ergo, *legge* e *essenza* sono concetti omogenei (dello stesso ordine) o, piú esattamente, dello stesso grado ed esprimono l'approfondimento della conoscenza dei fenomeni, del mondo, ecc. da parte dell'uomo.

NB
(La legge è il rispecchiamento dell'essenziale nel movimento dell'universo)

Il movimento dell'universo nei fenomeni (Bewegung des erscheinenden Universums), nell'essenzialità di questo movimento è la legge.

* « quieto » (*n.d.t.*).

« Il regno delle leggi è il *quieto* contenuto del fenomeno. Il fenomeno è lo stesso contenuto, però in quanto si presenta nell'inquieto alternarsi e come riflessione in altro », « il fenomeno è quindi, di fronte alla legge, *la totalità*, poiché contiene in sé la legge, e *anche di piú*, cioè il momento della forma automoventesi » (151).

(Fenomeno = interezza, totalità)
((legge = parte))
(Il fenomeno è *piú ricco* della legge)

Ma piú avanti, sebbene non chiaramente, si ammette, sembra, p. 154, che la legge può supplire a questo Mangel *, afferrare anche il lato negativo, anche la Totalität der Erscheinung (in particolare 154 in fine). Rivedere!

Il mondo in sé e per sé è identico al mondo dei fenomeni, ma gli è in pari tempo opposto (158). Ciò che nel primo è positivo nel secondo è negativo. Cfr. — dice qui Hegel — la *Fenomenologia dello spirito*, pp. 121 sgg.[39]

« Il mondo fenomenico e il mondo essenziale [...] sono entrambi gli interi per sé stanti dell'esistenza; l'uno dovrebbe essere soltanto l'esistenza riflessa, l'altro l'esistenza immediata, ma ognuno dei due si continua nel suo altro ed è quindi in sé stesso l'identità dei due momenti [...]. Entrambi i mondi sono anzitutto indipendenti, ma sono tali soltanto come totalità e in quanto ognuno contiene in sé essenzialmente il momento dell'altro » (159-160)...

La sostanza è qui che tanto il mondo dei fenomeni quanto il mondo in sé sono *momenti* della conoscenza della natura da parte dell'uomo, gradi, *modificazioni*

* mancanza, difetto (*n.d.t.*).

o approfondimenti (della conoscenza). Il trasferirsi del mondo in sé via via sempre piú lontano *dal* mondo dei fenomeni: ecco di che cosa non si scorge ancora traccia in Hegel. *NB.* I « momenti » del concetto non hanno in Hegel il significato di « momenti » del trapasso?

... « *Cosí la legge è rapporto essenziale* » (corsivo di Hegel).

La legge è *rapporto*. NB questo per i machisti e gli altri agnostici e per i kantiani, ecc. Rapporto di *essenze* o tra essenze.

« *Mondo* designa, in generale, la totalità informe della molteplicità » (160)...

E il terzo capitolo (*Il rapporto essenziale*) comincia con la tesi: « La verità del fenomeno è il rapporto essenziale » (161)...

Suddivisione:

Rapporto tra il *tutto* e la *parte*; questo rapporto passa nel successivo (sic!!) (168): tra la *forza* e la sua *manifestazione*; tra l'*interno* e l'*esterno*. Passaggio alla *sostanza,* alla *realtà.*

... « La verità del rapporto consiste quindi nella mediazione » (167)...

« Passaggio » alla forza: « La forza è la unità negativa, nella quale si è risolta la contraddizione tra il tutto e le parti, la verità di questo primo rapporto » (170).

((Questo è uno dei *mille* passi analoghi di Hegel, che fanno infuriare filosofi *ingenui* come Pearson, autore di *The grammar of science*[40]. Egli cita un brano simile e va in bestia: guardate che guazzabugli s'insegnano nelle nostre scuole!! E in un *certo* senso, *parzialmente,* ha ragione. È assurdo insegnar *questo*. Da esso bisogna prima *ricavare* la

dialettica materialistica. Ma per nove decimi è scorza, pattume.))

La forza si pone « come appartenente [als angehörig] alla cosa esistente o a una materia ». ... « Se perciò si domanda in che modo la cosa o la materia giunga ad *avere* una forza, quest'ultima le si presenta collegata estrinsecamente e come *impressa* alla cosa da una potenza estranea » (171). ... « *In ogni sviluppo naturale, scientifico e spirituale in genere* si mostra ed è essenzialmente da riconoscere che il primo, in quanto qualcosa è soltanto *interiormente,* o anche soltanto nel suo concetto, appunto perciò è solo la sua esistenza immediata, passiva » (181)...

Il principio # di ogni cosa può essere riguardato come un interiore — un passivo — e in pari tempo come un esteriore.

Ma qui l'interessante non è questo, è qualcos'altro: ossia il *criterio* della dialettica sfuggito a Hegel inavvertitamente: « *in ogni sviluppo naturale, scientifico e spirituale* »: ecco un granello di profonda verità nella scorza mistica dell'hegelismo!

Esempio: il germe dell'uomo è soltanto un uomo interiore, un dem Anderssein Preisgegebenes *, un che di passivo. All'inizio Gott non è ancora spirito. « *Immediatamente Dio è quindi soltanto la natura* » (182).

(Anche questo è caratteristico!!)

Feuerbach « knüpft an » daran **. Via Gott, rimane la *Natur.*

* un che di abbandonato all'esser altro (*n.d.t.*).
** « si riattacca » qui [41] (*n.d.t.*).

... « La realtà è l'unità dell'essenza e dell'esistenza » (184)...

Suddivisione: 1) « *L'assoluto* », 2) la realtà vera e propria. « *Realtà*, *possibilità* e *necessità* costituiscono i momenti formali dell'assoluto », 3) « Il rapporto assoluto »: la *sostanza*.

« In lui stesso » (in dem Absoluten) « manca ogni divenire » (187) — e altre assurdità sull'*assoluto*...

(!!)

l'assoluto è l'assolutamente assoluto
l'attributo è l'assoluto relativo

Nella *Nota* Hegel parla (in modo troppo generico e nebuloso) dei difetti della filosofia di Spinoza e di Leibniz.

di solito: da un estremo all'altro
totalità = (una sorta di) integrità dispersa

È, tra l'altro, da rilevare:

« All'unilateralità di un principio filosofico si è soliti contrapporre l'unilateralità opposta, e, come in tutto, si ha qui la totalità, per lo meno come un'*integrità dispersa* » (197).

La *realtà* sta al di sopra dell'*essere* e della *esistenza*.

(1) L'essere immediatamente	« *L'essere non è ancora reale*. » È un passare in altro.
(2) L'esistenza (che passa nel fenomeno)	Sorge dal fondamento, dalle condizioni, ma non è ancora l'unità « della riflessione e dell'immediatezza ».
(3) La realtà	Unità di esistenza e di essere-in-sé (Ansichsein)

... « La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza » (200)...

... « La necessità reale è [...] una relazione *piena di contenuto* »; « in pari tempo però questa necessità è relativa » (211)...

« La necessità assoluta è, quindi, la verità, nella quale rientrano la realtà e la possibilità in generale, nonché la necessità formale e la necessità reale » (215).

(Continuazione) [42]

(Fine del II libro della *Logica*, della dottrina dell'essenza...)

È da rilevare che nella piccola Logica (*Enciclopedia*) le stesse cose vengono esposte molto spesso in modo piú chiaro, con esempi concreti. Cfr. idem Engels e Kuno Fischer [43].

A proposito della « possibilità » Hegel sottolinea la vuotezza di questa categoria e nella *Enciclopedia* dice:

« Se questo sia possibile o impossibile dipende dal contenuto, ossia dalla totalità dei momenti della realtà, che, nel suo dispiegarsi, si rivela come necessità » (*Enciclopedia*, v. VI *, p. 287, § 143, aggiunta).

« La *totalità*, l'*insieme dei momenti della realtà*, che nel suo *dispiegarsi* si rivela come necessità.»

Il dispiegarsi di tutto l'insieme dei momenti della realtà (*NB*) = l'essenza della conoscenza dialettica.

Si vedano, nella stessa *Enciclopedia*, v. VI, p. 289, le eloquenti parole sulla vanità della semplice ammirazione per la ricchezza e l'avvi-

* Dei *Werke* di Hegel, Berlin, 1840 (*n.d.t.*).

cendarsi dei fenomeni di natura e sulla necessità

« di progredire verso una comprensione piú rigorosa dell'armonia *interna* e delle *leggi della natura*» (289)... (*Approssimazione al materialismo.*)

Enciclopedia, ibidem, p. 292: « La realtà sviluppata, come alternarsi di interno ed esterno coincidente nell'uno, come alternarsi dei suoi movimenti opposti, che si sono riuniti in un movimento unico, è la necessità ».

Enciclopedia, v. VI, p. 294: « La necessità è cieca solo in quanto non sia concepita »...

Ibidem, p. 295: « accade a lui » (dem Menschen) « che dal suo agire scaturisca un che di completamente diverso da come egli ha pensato e voluto »...

Ibidem, p. 301: « *La sostanza è uno stadio* essenziale nel *processo di sviluppo dell'idea* »...

Leggi: uno stadio essenziale nel processo di sviluppo della *conoscenza umana* della natura e della *materia.*

Logik, v. IV.

...« Essa [die Substanz] è l'essere in *ogni* essere » (220)...

Il rapporto di sostanzialità trapassa nel rapporto di causalità (223).

... « La sostanza ha [...] realtà solo come causa » (225)...

Da un lato, bisogna approfondire la conoscenza della materia sino alla conoscenza (sino al concetto) della sostanza per rintracciare le cause dei fenomeni. Dall'altro lato, la conoscenza reale della causa è un approfondimento della conoscenza che dall'esteriorità dei fenomeni

va verso la sostanza. Due generi di esempi dovrebbero chiarire questo punto: 1) gli esempi tolti dalla storia delle scienze naturali e 2) gli esempi tolti dalla storia della filosofia. Piú esattamente: non si deve trattare di « esempi » — comparaison n'est pas raison — ma della *quintessenza* dell'una e dell'altra storia + storia della tecnica.

« L'effetto non contiene [...] in generale niente che la causa già non contenga » (226)... und *umgekehrt* *...

Ergo, causa ed effetto sono solo momenti dell'interdipendenza universale, della connessione (universale), della reciproca concatenazione degli eventi, sono solo anelli nella catena dello sviluppo della materia.

NB:

« È la stessa cosa, che si presenta una volta come causa, l'altra come effetto, là come peculiare sussistenza, qua come esser posto o come determinazione in un altro » (227).

Onnilateralità e carattere onnicomprensivo della connessione universale, espressa, solo in modo unilaterale, NB frammentario e incompleto, dalla causalità.

NB

« Qui si può ancora rilevare che, in quanto si ammetta il rapporto di causa ed effetto, sebbene in senso improprio, l'effetto non può esse-

* e *viceversa* (*n.d.t.*).

re piú grande della causa; perché l'effetto non è altro che la manifestazione di quella ».

nella storia « piccole cause di grandi eventi »

E piú avanti sulla storia. In essa si è soliti addurre *aneddoti* come « piccole » cause di grandi eventi: che nel fatto sono soltanto *occasioni,* soltanto äussere Erregung *, « di cui lo spirito intrinseco dell'evento non avrebbe avuto necessità » (230). « Quegli arabeschi storici, in cui da un esile stelo si vede plasmarsi una gran figura, sono quindi una trattazione ingegnosa, ma sommamente superficiale » *(ibidem).*

Questo « spirito intrinseco » — cfr. Plechanov[44] — è un richiamo idealistico, *mistico,* ma molto profondo alle cause storiche degli eventi. Hegel riconduce *a pieno* la storia sotto la causalità e intende la causalità in maniera mille volte piú profonda e piú ricca di una folla di « scienziati » odierni.

« Cosí, una pietra che si muove è causa; il suo moto è una determinazione che essa possiede, ma oltre la quale ne contiene però anche molte altre di colore, forma, ecc., che non rientrano nella sua causalità » (232).

La causalità, come viene per solito intesa da noi, è soltanto una particella della connessione universale; però (aggiunta materialistica) una particella non della connessione soggettiva, ma di quella oggettivamente reale.

« Ma, attraverso il *movimento* di un determinato *rapporto di causalità,* si è ora

* esteriore sollecitazione (*n.d.t.*).

ottenuto che non solo la causa si estingue nell'effetto, e con ciò, come nella causalità formale, si estingue anche l'effetto, ma che la causa nel suo estinguersi, nell'effetto, diviene di nuovo, e che l'effetto, svanendo nella causa, in pari modo di nuovo diviene in essa. Ognuna di queste determinazioni si toglie nel suo porsi e si pone nel suo togliersi; non si ha un trapasso estrinseco della causalità da un sostrato all'altro, ma questo suo divenire altro è al tempo stesso il suo proprio porre. La causalità, quindi, presuppone o condiziona sé stessa » (235).

« Movimento del rapporto di causalità » = nel fatto: movimento della materia, respective movimento della storia, che viene còlto e fatto proprio nella sua *connessione* intrinseca sino a questo o a quel grado di estensione o profondità...

« L'interazione si presenta, anzitutto, come una mutua causalità di sostanze presupposte e condizionantisi; ciascuna è, dinanzi all'altra, una sostanza insieme attiva e passiva » (240).

« Nell'interazione l'originaria causalità si presenta come un nascere dalla sua negazione, dalla passività, e come un perire in essa, come un divenire »...

« Necessità e causalità sono dunque scomparse; esse contengono inusé l'una e l'altra cosa, l'identità immediata, come *connessione* e *rapporto*, e l'assoluta *sostanzialità dei distinti*, quindi la loro assoluta accidentalità; contengono l'unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione. La necessità è l'essere, *perché* è; l'unità dell'essere con sé stesso, che ha per sé *fondamento*; però, viceversa, in quanto ha un fondamento, non è essere, ma è soltanto *par-*

« connessione e rapporto »

« unità della sostanza nella diversità »

rapporto, mediazione

venza, rapporto o *mediazione*. La causalità è questo posto trapassare dell'essere originario, della causa, in parvenza o semplice esser posto e, viceversa, dell'esser posto in originarietà; ma l'identità stessa dell'essere e della parvenza è ancora l'interna necessità. Questa interiorità o questo essere in sé toglie il movimento della causalità; si smarrisce così la sostanzialità dei lati che sono in rapporto, e si rivela la necessità. Quest'ultima diventa libertà non perché svanisca, ma solo perché la sua identità ancora interna si manifesta » (241-242)...

la necessità non svanisce, diventa libertà

Quando leggi Hegel sulla causalità, sembra, a tutta prima, strano che egli abbia indugiato relativamente così poco sul tema preferito dei kantiani. Perché? Perché per lui la causalità è soltanto *una* delle determinazioni della connessione universale, che egli aveva afferrato già prima in modo assai più profondo e onnilaterale, in *tutta* la sua esposizione, sottolineando sempre e sin dall'inizio questa connessione, i trapassi reciproci, ecc., ecc. Sarebbe molto istruttivo raffrontare le « *doglie* » del neoempirismo (respective dell'« idealismo fisico ») e le soluzioni o, meglio, il metodo dialettico di Hegel.

È inoltre da rilevare che nell'*Enciclopedia* Hegel sottolinea l'insufficienza e la vacuità del *nudo* concetto di « interazione ».

Volume VI, p. 308:

« L'interazione è, senza dubbio, la verità più prossima del rapporto di causa ed effetto e sta, per così dire, sulla soglia del concetto, ma tuttavia, proprio per questo, non ci si può accontentare dell'applicazione di tale rapporto, quando si tratti della conoscenza concettuale.

Se ci si ferma a riguardare un dato contenuto dal lato dell'interazione, questo è in realtà un atteggiamento assolutamente privo di concetto; si ha allora a che fare semplicemente con un arido fatto, e l'esigenza della mediazione, di cui anzitutto si tratta nell'applicazione del rapporto di causalità, rimane di nuovo inappagata. L'insufficienza nell'applicazione del rapporto di interazione, secondo una considerazione piú attenta, consiste in questo, che tale rapporto, invece di poter valere come un equivalente del concetto, vuole essere esso stesso concepito, e questo avviene in quanto entrambi i lati del rapporto non siano lasciati come un dato immediato, ma, come si è mostrato nei due §§ precedenti, siano riconosciuti quali momenti di un terzo, piú elevato, che è appunto il concetto. Se consideriamo, per esempio, i costumi del popolo spartano come effetto della sua costituzione e, viceversa, questa come effetto di quelli, una tale considerazione sarà senz'altro corretta, ma tuttavia *questa concezione non ci darà alcuna soddisfazione conclusiva*, poiché con essa non vengono compresi in effetti né la costituzione né i costumi di quel popolo, il che avviene invece solo quando i due lati del rapporto, e insieme tutti gli altri lati particolari che si manifestano nella vita e nella storia del popolo spartano, vengano riconosciuti come fondati in questo concetto » (308-309).

solo « interazione » = vuoto

esigenza della mediazione (della connessione): ecco di che si tratta nella applicazione del rapporto di causalità

NB

tutti i « lati particolari » e l'intero (« Begriff »)

Alla fine del II libro della *Logica, v. IV, p. 243,* nel passaggio al « concetto » viene data la definizione: « il concetto, il regno della soggettività e della libertà »...

NB Libertà = soggettività
(« ovvero »)
fine, coscienza, aspirazione NB

Werke, v. V, Berlin, 1834

Parte seconda: La logica soggettiva o la dottrina del concetto

Libro terzo: Il concetto

Del concetto in generale

Per le prime due parti non avevo Vorarbeiten, ma qui si ha, invece, « verknöchertes Material », che bisogna « in Flüssigkeit bringen » * (3).

« Essere ed essenza sono pertanto i momenti del suo [= des Begriffs] divenire » (5).

Rovesciare: i concetti sono il prodotto piú alto del cervello, che è il prodotto piú alto della materia.

« La logica oggettiva, che considera l'*essere* e l'*essenza,* costituisce quindi propriamente la *esposizione genetica* del *concetto* » (6).

9-10: grande importanza della filosofia di Spinoza, come filosofia della sostanza (questo punto di vista è molto *elevato,* ma incompleto, non è il piú alto: in generale, confutare un sistema filosofico non significa respingerlo, ma svilupparlo ulteriormente, non sostituirlo con uno diverso, unilaterale, opposto, ma includerlo in qualcosa di piú alto). Nel sistema di Spinoza manca il soggetto libero, autonomo, cosciente (manca « *la libertà e l'indipendenza del soggetto autocosciente* »), ma anche in Spinoza un attributo della sostanza è il *p e n s a r e* (10 in fine).

* « materiale fossilizzato » ... « rendere fluido » (*n.d.t.*).

13 in fine: di passata: come per un certo tempo è stato di moda in filosofia « das Schlimme nachzusagen » der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse *, cosí *adesso* è di moda svilire il significato del « concetto » (= « das Höchste des Denkens») ed *esaltare «das Unbegreifliche »* **. | Allusione a Kant? |

Passando alla critica del *kantismo*, Hegel considera suo grande merito (15) l'aver formulato l'idea della « unità trascendentale dell'appercezione » (unità della coscienza in cui si forma il Begriff), ma rimprovera a Kant l'*unilateralità* e il *soggettivismo*:

... « quale esso [der Gegenstand] è nel pensare, tale è dapprima in sé e per sé; come è nell'intuizione o nella rappresentazione, l'oggetto è fenomeno » (16)... (Hegel *eleva* l'idealismo di Kant da idealismo soggettivo a idealismo oggettivo e assoluto.)

||| dall'intuizione alla conoscenza della realtà oggettiva...

Kant riconosce l'oggettività dei concetti (la Wahrheit è il loro oggetto), ma-li lascia tuttavia come soggettivi. All'intelletto (Verstand) egli fa precedere Gefühl und Anschauung. Hegel dice in proposito:

« Ora, per quanto concerne anzitutto il rapporto dell'intelletto, o concetto, con gli stadi che gli sono presupposti, tutto dipende dalla scienza a cui ci si richiama per determinare la forma di quegli stadi. Nella nostra scienza, come logica pura, questi stadi sono l'*essere* e l'*essenza*. Nella psicologia si presuppongono all'intelletto il *sentimento* e l'*intuizione*, e poi la rappresentazione in generale. Nella fenomenologia dello spirito, come dottrina della coscienza, si sale all'intelletto attraverso gli stadi della coscienza sensibile e poi della percezione » (17). In Kant

* « dire ogni male » dell'immaginazione e della memoria (*n.d.t.*).
** (= « il culmine del pensiero ») ... « *l'incomprensibile* » (*n.d.t.*).

tutto questo è esposto « in modo » molto « incompleto ».

Viene poi l'*essenziale:*

... « qui » « non è da considerare il concetto, come atto dell'intelletto autocosciente, né come intelletto soggettivo, ma il concetto in sé e per sé, che costituisce *uno stadio tanto della natura quanto dello spirito. La vita, ossia la natura organica, è questo stadio della natura in cui emerge il concetto»* (18).

« Vigilia » della trasformazione dell'idealismo oggettivo in materialismo

Segue poi un brano molto interessante (pp. 19-27), *nel quale Hegel confuta Kant sul piano appunto della gnoseologia* (Engels pensava, *forse,* proprio a questo brano quando scriveva, nel *Ludwig Feuerbach*[45], che l'*essenziale* contro Kant era stato già detto da Hegel, nella misura in cui ciò era possibile dal punto di vista idealistico), denunciando la doppiezza, l'incoerenza di Kant, la sua, per cosí dire, oscillazione tra empirismo (= materialismo) e idealismo; ma Hegel svolge tale argomentazione *interamente ed esclusivamente* sotto il profilo di un idealismo *piú conseguente.*

Il Begriff non è il concetto piú alto: piú in alto sta l'*idea* = unità di Begriff e realtà.

« "È soltanto un concetto", si dice per solito, contrapponendo al concetto non solo l'idea, ma anche l'esistenza sensibile, tangibile, spaziale e temporale, come un che di piú valido del concetto stesso. L'astratto viene allora considerato come meno significativo del concreto, appunto perché da esso è stata omessa tanta parte della materia indicata. L'astrarre assume,

secondo quest'opinione, il significato che dal concreto si cavi fuori, solo *per il nostro uso soggettivo,* questo o quel tratto, di modo che, con l'omissione di tante altre proprietà e qualità dell'oggetto, questi tratti non perdano niente del loro valore e merito, ma rimangano anzi sempre come un che di pienamente valido, come il reale, benché si trovi dall'altra parte; e sarebbe solo l'*impotenza* dell'intelletto a impedirgli di accogliere in sé questa ricchezza e a costringerlo ad accontentarsi della misera astrazione. Se ora la materia data dell'intuizione e il molteplice della rappresentazione si prendono come il reale, in opposizione al pensato e al concetto, questo è un modo di vedere il cui rifiuto non è solo condizione del filosofare, ma è già presupposto dalla religione; e come può esserci bisogno della religione e come può essa avere un significato, se viene ancora presa per verità la fugace e superficiale apparenza del sensibile e del singolo? [...] Il pensiero astraente non è quindi da riguardare come un semplice metter da parte la materia sensibile, che non patirebbe per questo alcun danno nella sua realtà, ma è piuttosto il togliere quella materia e il ridurla come semplice fenomeno all'essenziale, che si manifesta soltanto nel concetto » (19-21).

Kant menoma la forza dell'intelletto

l'idealista piú conseguente si aggrappa a *Dio*!

Nella sostanza Hegel ha pienamente ragione contro Kant. Il pensiero, salendo dal concreto all'astratto, non si allontana — quando sia *corretto* (NB) (e Kant, come tutti i filosofi, parla del pensiero corretto) — *dalla* verità, ma si avvicina a essa. L'astrazione della *materia,* della *legge* di natura, l'astrazione del *valore,* ecc., in breve, tutte le astrazioni scientifiche (corrette, serie, non assurde) rispecchiano la natura in modo piú profondo, fedele e *compiuto*. Dalla vi-

vente intuizione al pensiero astratto *e da questo alla prassi:* ecco il cammino dialettico della conoscenza della *verità*, della conoscenza della realtà oggettiva. Kant svilisce il sapere, per far posto alla fede: Hegel innalza il sapere, assicurando che esso è conoscenza di Dio. Il materialista innalza la conoscenza della materia, della natura, gettando nel letamaio Dio e tutta la canaglia filosofica che lo difende.

« Un fondamentale malinteso che domina qui è l'opinione che il principio naturale, o il cominciamento da cui si prende l'avvio nello sviluppo naturale o nella storia della formazione dell'individuo, sia il vero e il primo anche nel concetto » (21). (È vero che gli uomini cominciano da *questo,* però la *verità* non sta all'inizio, ma alla fine, o, piú esattamente, nella continuazione. La verità non è l'impressione *iniziale*...) « La filosofia non deve essere una narrazione di ciò che accade, ma una conoscenza di ciò che in quello è *vero* » (21).

In Kant si ha un « idealismo psicologico »: le categorie sono in lui «*soltanto* determinazioni derivanti dalla coscienza di sé » (22). Salendo dall'intelletto (Verstand) alla ragione (Vernunft), Kant svilisce il significato del pensiero, a cui nega la capacità di « giungere alla compiuta verità ».

« È considerato [da Kant] un abuso che la logica, la quale dovrebbe essere semplicemente un *canone del giudizio,* sia riguardata come un *organo* per la produzione di vedute *oggettive.* I concetti della ragione, nei quali sarebbe da supporre una forza piú alta [è una frase idealistica!] e un contenuto piú profondo [*v e r o ! !*], non hanno in sé piú niente di costitutivo [Konstitutives; bisognerebbe dire: Objektives], come ancora le categorie; sono *semplici* idee; in effet-

ti, è del tutto lecito usarle, ma con queste essenze intelligibili, nelle quali dovrebbe rivelarsi l'intera verità, non si può pensare niente tranne le *ipotesi,* a cui sarebbe pieno arbitrio e temerità attribuire una verità in sé e per sé, in quanto esse *non possono comparire in nessuna esperienza.* Si sarebbe mai potuto credere che la filosofia avrebbe negato verità alle essenze intelligibili perché esse mancano della materia spaziale e temporale della sensibilità? » (23).

Anche qui Hegel *ha ragione* nella sostanza: il *valore* è una categoria che des Stoffes der Sinnlichkeit entbehrt *, ma essa è *piú vera* che non la legge della domanda e dell'offerta.

Solo che Hegel è un idealista: di qui l'assurdo: *« Konstitutives »,* ecc.

Da una parte, Kant riconosce con assoluta chiarezza l'*« oggettività »* del pensare (« des Denkens ») (« identità del concetto e della cosa »), ma,

|| « dall'altra parte, si ritorna ad affermare che non possiamo tuttavia conoscere le cose, quali sono in sé e per sé, e che la verità è inaccessibile alla ragione conoscitiva; che la verità consistente nell'unità dell'oggetto e del concetto è soltanto apparenza; e precisamente, di nuovo, per il motivo che il contenuto è soltanto il molteplice dell'intuizione. Si è già accennato, in proposito, che questa molteplicità, in quanto appartiene all'intuizione in opposizione al concetto, viene tolta nel concetto stesso, e che, per mezzo di quest'ultimo, l'oggetto è ricondotto

|| NB
Hegel è per
la conoscibilità
delle cose
in sé

* manca della materia della sensibilità (*n.d.t.*).

il fenomeno è manifestazione dell'essenza

alla sua non accidentale essenzialità; questa essenzialità entra nel fenomeno, e quindi il fenomeno non è semplicemente un che privo di essenza, ma è manifestazione dell'essenza » (24-25).

« Sarà sempre riguardato con meraviglia che la filosofia kantiana, mentre ha riconosciuto il rapporto del pensiero all'essere sensibile, a cui è rimasta ferma, come un rapporto relativo del semplice fenomeno, e pur avendo riconosciuto e affermato una superiore unità dei due nell'idea in generale e, per esempio, nell'idea di un intelletto intuitivo, sia rimasta tuttavia ferma a quel rapporto relativo e all'affermazione che il concetto è e rimane assolutamente separato dalla realtà, e abbia quindi riconosciuto come *verità* ciò che essa stessa aveva considerato una conoscenza finita e abbia dichiarato trascendente, illecito e solo ente di pensiero ciò che aveva riconosciuto come *verità* e di cui aveva prodotto il concetto determinato. »

!! ah-ah!

Nella logica l'*idea* diventa « la creatrice della natura » (26).

La logica è « scienza formale » *di contro* alle scienze concrete (della natura e dello spirito), ma il suo oggetto è « la verità pura » (27)...

Kant, domandandosi che cosa sia la verità (*Critica della ragion pura,* p. 83) e dando una risposta triviale (« accordo del conoscere con il suo oggetto »), confuta sé stesso, poiché « l'affermazione fondamentale dell'idealismo trascendentale » è che

— « la conoscenza razionale non sia capace di afferrare le cose in sé » (27),

— ma è chiaro che tutte queste sono « rappresentazioni non vere » (28).

Polemizzando con la concezione puramente formale della logica (che in Kant esisterebbe), dicendo che nella concezione abituale (la verità è accordo, « Uebereinstimmung », della cono-

scenza con l'oggetto) per l'accordo « occorrono essenzialmente due termini » (29), Hegel afferma che il formale logico è la « verità pura » e che

« questo formale deve quindi esser pensato come molto piú ricco, in sé, di determinazioni e di contenuto, nonché dotato di un'efficacia infinitamente maggiore sul concreto di quanto per solito si creda » (29)...

« Anche se le forme logiche dovessero apparire soltanto come funzioni formali del pensiero, già solo per questo esse meriterebbero si indagasse in quale misura corrispondano per sé alla verità. Una logica, che non si interessi di ciò, può tutt'al piú ambire al valore di *una descrizione storico-naturale* dei *fenomeni del pensiero,* cosí come si trovano » (30-31). (Sarebbe questo il merito immortale di Aristotele), ma « bisogna andare piú oltre » (31)...

?

?

Quindi non solo la descrizione delle *forme* del pensiero, e non soltanto la *descrizione storico-naturale dei fenomeni* del pensiero (in che cosa essa si distingue dalla descrizione delle *forme*??), ma anche la *corrispondenza alla verità,* cioè?? la quintessenza, o, piú semplicemente, i risultati, il compendio della storia del pensiero?? C'è qui, in Hegel, oscurità e reticenza idealistica. *Misticismo.*

Non la psicologia, *non* la fenomenologia dello spirito, *ma* la logica = questione della verità.

In questa concezione la logica coincide con la *teoria della conoscenza.* È questo, in generale, un problema molto importante

Cfr. *Enciclopedia,* v. VI, p. 319: « In realtà, esse [die logischen Formen] sono, per contro, in quanto forme del concetto, *lo spirito vivente del reale* »...

Le leggi generali del *movimento* del *mondo* e del *pensiero*

NB

NB

Il Begriff, sviluppandosi in « adäquater Begriff », diviene idea (33). « Il concetto nella sua oggettività è la cosa stessa in sé e per sé » (33).

= oggettivismo + misticismo e tradimento dello sviluppo.

Movimento dialettico del « concetto »: dal concetto puramente « formale » all'inizio — al *giudizio* (Urteil) poi — al *sillogismo* (Schluss) — alla trasformazione, infine, della soggettività del concetto nella sua *oggettività* (34-35).

Il primo tratto distintivo del concetto è l'*universalità* (Allgemeinheit). NB: il concetto è scaturito dall'*essenza*, che è scaturita dall'*essere*.

L'ulteriore sviluppo dell'*universale*, del *particolare* (Besonderes) e dell'*individuale* (Einzelnes) è sommamente astratto e «*abstrus*».

En lisant... These parts of the work should be called: a best means for getting a headache! *

Kuno Fischer espone assai male questi ragionamenti « astrusi », prendendo il *piú semplice,* — esempi dall'*Enciclopedia,* — aggiungendo trivialità (contro la rivoluzione francese. Kuno Fischer, v. 8, 1901, p. 530), ecc., ma non indicando al lettore *come* trovare la chiave dei difficili passaggi, delle sfumature, del confluire e rifluire degli astratti concetti hegeliani.

Evidentemente, anche qui per Hegel l'essenziale è di *indicare* i *trapassi*. Sotto un certo profilo, in date condizioni, l'universale è individuale, e l'individuale è universale. Non soltanto (1) la *con-*

O è questo, *invece,* un tributo alla vecchia logica formale? Sí, è

* Queste parti dell'opera dovrebbero esser dette: il mezzo migliore per procurarsi un mal di testa! (*n.d.t.*)

un tributo, e un tributo al misticismo = idealismo

nessione, e l'inscindibile connessione, di tutti i concetti e giudizi, ma anche (2) i *trapassi* dell'uno nell'altro, e non solo i trapassi, ma anche (3) l'*identità degli opposti:* ecco dov'è per Hegel l'essenziale. Ma questo « balugina » soltanto attraverso la *n e b b i a* di un'esposizione arci-astrusa. La storia del pensiero dal punto di vista dello sviluppo e dell'applicazione dei concetti generali e delle categorie della logica: voilà ce qu'il faut!

Voilà la ricchezza di « determinazioni » e di Begriffsbestimmungen di questa parte della *Logica*!

Dopo aver riportato a p. 125 il « famoso » sillogismo: « Tutti gli uomini sono mortali, Caio è un uomo, dunque è mortale », Hegel aggiunge argutamente: « Si è subito avvinti dalla noia, quando si sente enunciare un simile sillogismo »; la noia verrebbe dalla « forma inutile ». Segue poi un'osservazione profonda:

vero!

« Tutte le cose sono il *sillogismo,* un universale che mediante la particolarità viene connesso con l'individualità; certo, non sono però un intero composto di *tre proposizioni* » (126).

« Tutte le cose sono il *s i l l o g i s m o* » NB

Molto bene! Le « figure » logiche piú abituali (tutto questo nel § sulla « prima figura del sillogismo ») sono le relazioni piú abituali delle cose, scolasticamente, sit venia verbo, diluite.

L'analisi dei sillogismi in Hegel (E-B-A, Eins — Besonderes — Allgemeines; B-E-A, ecc.) ricorda l'imitazione di Hegel da parte di Marx nel I capitolo [46].

Su Kant.

Tra l'altro:

« Le kantiane antinomie della ragione consistono unicamente nel fatto che di un concetto

la prima volta si pone a fondamento una determinazione e la seconda volta invece, con altrettanta necessità, un'altra » (128-129)...

Bisognerebbe ritornare a Hegel per esaminare passo passo una qualsiasi logica *e teoria della conoscenza* corrente di un kantiano, ecc.

NB

Umkehren: Marx *ha applicato* la dialettica di Hegel nella sua forma razionale all'economia politica

La formazione di concetti (astratti) e l'operare con essi *già* include in sé la rappresentazione, la convinzione, la *coscienza* delle leggi della connessione oggettiva del mondo. È assurdo distaccare la causalità da questa connessione. È impossibile negare l'oggettività dei concetti, la oggettività dell'universale nell'individuale e nel particolare. Quindi Hegel è molto piú profondo di Kant e degli altri nell'indagare il rispecchiamento del movimento del mondo oggettivo nel movimento dei concetti. Come la forma semplice del valore, il singolo atto di scambio di una data merce con un'altra, include già in sé in forma non sviluppata *tutte* le principali contraddizioni del capitalismo: cosí la piú semplice *generalizzazione,* la prima e piú semplice formazione di *concetti* (giudizi, sillogismi, ecc.) già significa

NB

Sul problema del reale significato della logica di Hegel

la conoscenza della sempre piú profonda connessione oggettiva del mondo da parte dell'uomo. È da ricercare qui il senso genuino, il significato e la funzione della logica hegeliana. NB questo.

Sul problema della critica del kantismo contemporaneo, del machismo, ecc.

Due aforismi:

1. Plechanov critica il kantismo (e l'agnosticismo in generale) piú dal punto di vista materialistico volgare che non da quello materialistico dialettico, *poiché respinge* i loro ragionamenti solo a limine, e non li *emenda* (come Hegel *ha* emendato Kant), approfondendoli, generalizzandoli, estendendoli, mostrando la *connessione* e i *trapassi* di tutti e di ogni singolo concetto.

2. I marxisti hanno criticato (all'inizio del secolo XX) i kantiani e gli humiani piú alla maniera di Feuerbach (e di Büchner) che non alla maniera di Hegel.

NB

... « Un'esperienza fondata sull'induzione viene accolta come valida, *benché* si conceda che la percezione *non* è *compiuta*; che però non si possa rinvenire alcuna istanza contro quell'esperienza, ciò può ammettersi solo in quanto questa sia vera in sé e per sé » (154).

Questo brano è nel §: *Il sillogismo dell'induzione*. La verità piú semplice, ottenuta per la via piú semplice, per via induttiva, è *sempre* incompiuta, in quanto l'esperienza non è mai conclusa. Ergo: connessione dell'induzione con la analogia, con la *congettura* (previsione scientifica), relatività di ogni sapere e contenuto assoluto in ogni passo in avanti della conoscenza.

Aforisma. Non si può comprendere a pieno *Il capitale* di Marx, e in particolare il suo primo capitolo, se non si è studiata attentamente e capita *tutta* la logica di Hegel. Di conseguenza, dopo mezzo secolo, nessun marxista ha capito Marx!!

Passaggio dal sillogismo per analogia (di analogia) al sillogismo di necessità, dal sillogismo induttivo al sillogismo analogico, dal sillogismo da universale a particolare [al][47] sillogismo da particolare a universale, esposizione della *connessione* e dei *trapassi* | connessione è anche trapasso |: ecco il còmpito di Hegel.

Hegel *ha dimostrato* effettivamente che le forme e le leggi logiche non sono un guscio vuoto, ma il *rispecchiamento* del mondo oggettivo. O, meglio, non ha dimostrato, ma *genialmente intuito*.

aforisma

Hegel osserva nell'*Enciclopedia* che la divisione in *intelletto* e *ragione*, in *concetti* dell'una o dell'altra specie, deve essere intesa nel senso

concetti astratti e concreti

« che il nostro agire o si arresta soltanto alla forma negativa e astratta del concetto o invece lo concepisce, secondo la sua vera natura, come insieme positivo e concreto. Tale è, per esempio, il semplice concetto intellettivo della libertà, quando quest'ultima sia considerata come l'opposto astratto della necessità, mentre il concetto vero e razionale della libertà contiene in sé come tolta la necessità » (pp. 347-348, v. VI).

libertà e necessità

Ibidem, p. 349: *Aristotele* ha descritto con tale completezza le forme logiche che « in sostanza » non c'è stato niente da aggiungere.

Per solito le « figure del sillogismo » vengono trattate come vuoto formalismo. « Esse » (queste figure) « hanno peraltro un significato molto profondo, poggiante sulla necessità che *ogni momento,* come determinazione del concetto, diventi esso stesso l'intero e il *motivo mediatore* » (352, v. VI).

Enciclopedia (v. VI, pp. 353-354):

NB

« Il senso oggettivo delle figure del sillogismo consiste, in generale, nel fatto che ogni razionale si mostra come un triplice sillogismo e in modo tale che ognuno dei suoi termini assume la posizione sia di un estremo che del medio mediatore. È appunto questo il caso dei tre termini della scienza filosofica, cioè dell'idea logica, della natura e dello spirito. Qui è dapprima la natura il termine medio, che conchiude. La natura, questa totalità immediata, si svolge nei due estremi dell'idea logica e dello spirito ». +

NB

« La natura, questa totalità immediata, si svolge nell'idea logica e nello spirito.» La logica è la dottrina della conoscenza. La teoria della conoscenza. La conoscenza è il rispecchiamento della natura da parte dell'uomo. Ma questo non

è un rispecchiamento semplice, immediato, totale, è invece il processo di una serie di astrazioni, il processo della formulazione, della formazione dei concetti, delle leggi, ecc., i quali concetti, leggi, ecc. (pensiero, scienza = « idea logica ») *abbracciano* anche in modo condizionato e approssimativo le leggi universali della natura che è in eterno movimento e sviluppo. Qui si dànno *realmente,* oggettivamente, *tre* termini: 1) la natura; 2) la conoscenza umana = *cervello* dell'uomo (come prodotto piú alto della stessa natura); 3) la forma di rispecchiamento della natura nella conoscenza dell'uomo, questa forma sono anche i concetti, le leggi, le categorie, ecc. L'uomo non può afferrare = rispecchiare = riflettere la natura *intera,* completamente, nella sua « totalità immediata », ma può solo avvicinarsi *eternamente* a questo, creando astrazioni, concetti, leggi, un'immagine scientifica del mondo, ecc., ecc.

NB

« *solo* » che Hegel divinizza quest'« idea logica », le leggi, l'universalità

\+ « Ma lo spirito è spirito solo in quanto è mediato dalla natura.» « È lo spirito a conoscere nella natura l'idea logica e ad elevare quindi la natura alla sua essenza »... L'idea logica è « la sostanza assoluta dello spirito come della natura, l'universale, che tutto penetra » (353-354).

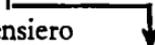
NB

A proposito dell'analogia un'osservazione precisa:

« L'*istinto* della ragione fa sentire che questa o quella determinazione, rinvenuta empiricamente, ha il suo fondamento nell'*intima natura* o nel genere di un oggetto e che esso si fonda su questa determinazione » (357) (v. VI, p. 359).

contro
sé stesso!

E a p. 358: l'insignificante giuoco con le *vuote* analogie avrebbe suscitato il legittimo disprezzo per la filosofia della natura.

Nella logica abituale si separa formalisticamente il pensiero ↓ dall'oggettività:

« Il pensiero vale qui come un'attività puramente soggettiva e formale, e l'oggettivo, di contro al pensiero, come un che di stabile e di esistente per sé. Però questo dualismo non è il vero, ed è un procedimento insensato prendere le determinazioni della soggettività e dell'oggettività cosí semplicemente e non porsi la questione della loro origine » (359-360)... In effetti, la soggettività è soltanto uno stadio di sviluppo dall'essere e dall'essenza, e, poi, questa soggettività, « in quanto dialettica, spezza il suo limite » e, « attraverso il sillogismo, si apre all'oggettività » (360).

Molto profondo e intelligente! Le leggi della logica sono il rispecchiamento dell'oggettivo nella coscienza soggettiva dell'uomo.

v. VI, p. 360:

Il « concetto realizzato » è l'oggetto.

Questo passaggio dal soggetto, dal concetto all'oggetto parrebbe « strano », ma per oggetto bisogna intendere non soltanto un essere, bensí un che « di indipendente, concreto e compiuto in sé » (361)...

« Il mondo è l'esser altro dell'idea.»

Soggettività (o concetto) e oggetto *sono lo stesso* e *non lo sono* (362)...

Sciocchezze sulla prova ontologica, su Dio!

... « è sbagliato considerare soggettività e oggettività come un'opposizione stabile e astratta. Sono entrambe completamente dialettiche » (367)...

NB

oggettività

conoscenza dell'oggetto

(*Logica*) V, 178:

Duplice significato dell'oggettività:

... « appare anche per l'oggettività il doppio significato: di essere opposta al concetto per sé stante, ma anche di essere ciò che è in sé e per sé » (178)...

... « La conoscenza della verità è posta nel conoscere l'oggetto quale esso è, in quanto oggetto, libero dall'aggiunta della riflessione soggettiva » (178)...

Le considerazioni sul « meccanismo » — piú avanti — sono del tutto astruse, se non completamente assurde.

Piú avanti, idem sul *chimismo*, momento del « giudizio », ecc.

Il paragrafo, intitolato *La legge* (198-199), non fornisce quel che ci si potrebbe aspettare da Hegel su questo interessante problema. È strano, perché mai la « legge » viene riferita al « meccanismo »?

questo ravvicinamento è molto importante

Il concetto di *legge* è qui ravvicinato ai concetti di « ordine » (Ordnung), uniformità (Gleichförmigkeit), necessità, « anima » der objektiven Totalität, « principio di automovimento ».

Tutto questo nel senso che il meccanismo sarebbe l'esser altro dello spirito, del concetto, ecc., dell'anima, dell'individualità... Si giuoca, evidentemente, con vuote analogie!

Da notare che, a p. 210, s'incontra il concetto di « Naturnotwendigkeit »: « L'uno e l'altro, il meccanismo e il chimismo, sono quindi riuniti nella necessità naturale », poiché qui vediamo « il suo [des Begriffs] essere immerso nell'esteriorità » (*ibidem*).

« natura = essere immerso del concetto nell'esteriorità » (ah-ah!)

« Si è già ricordato che l'opposizione tra teleologia e meccanismo è, anzitutto, l'opposizione piú generale tra libertà e necessità. Kant ha esposto l'opposizione in questa forma, tra le antinomie della ragione, cioè appunto come il terzo contrasto delle idee trascendentali » (213). Ripetendo succintamente le argomentazioni di Kant a favore della tesi e dell'antitesi, Hegel rileva la vacuità di queste argomentazioni e richiama l'attenzione sulla conclusione del ragionamento di Kant:

libertà e necessità

« La soluzione kantiana di quest'antinomia è uguale alla soluzione generale delle altre: cioè che la ragione non può dimostrare né l'una né l'altra proposizione, perché, secondo le leggi naturali puramente empiriche, non possiamo avere a priori alcun principio di determinazione della possibilità delle cose; che quindi le due proposizioni sono da considerare *non come proposizioni oggettive, ma come massime soggettive*; che, da un lato, io devo riflettere sempre su tutti gli eventi di natura secondo il principio del semplice meccanismo naturale, ma che questo non m'impedisce di indagare, quando se ne presenti l'occasione, talune forme naturali secondo un'altra massima, cioè secondo il principio delle cause

Hegel contro Kant (su libertà e necessità)

Bien!

finali; quasi che queste due massime, le quali, del resto, devono servire soltanto per la ragione umana, non si trovassero nella stessa opposizione in cui sono quelle proposizioni. Con quest'atteggiamento, come si è rilevato sopra, non si indaga proprio ciò che è unicamente richiesto dall'interesse filosofico, ossia quale dei due princípi abbia verità in sé e per sé; e per questo modo di vedere non fa differenza che i princípi si debbano considerare come oggettivi, cioè qui come determinazioni esteriormente esistenti della natura, o invece come semplici massime di un conoscere soggettivo; è anzi *un conoscere soggettivo, cioè accidentale, questo* che, *all'occasione*, applica l'una o l'altra massima, secondo che la ritenga adatta all'oggetto dato, e non indaga poi la verità di queste determinazioni, siano esse determinazioni degli oggetti o del conoscere» (215-216).

Dialettica materialistica:

Le leggi del mondo esterno, della natura, suddivise in *meccaniche* e *chimiche* (questo è molto importante), sono il fondamento dell'attività *finalistica* umana.

Nella sua attività pratica l'uomo ha dinanzi a sé il mondo oggettivo, dipende da esso, determina per suo tramite la propria attività.

Da questo lato, dal lato della attività pratica (ponentesi un fine) dell'uomo, la causalità meccanica (e chimica) del mondo (della natura) appare come un che di estrinseco, di secondario, di occulto.

Hegel:

«Lo scopo si è mostrato come il *terzo* dopo il meccanismo e il chimismo; è la loro verità. In quanto si trova esso stesso dentro la sfera dell'oggettività, cioè dell'immediatezza del concetto totale, è ancora affetto dall'esteriorità come tale e ha di contro a sé un mondo oggettivo al quale si riferisce. Da questo lato, la causalità meccanica, in cui si deve includere in generale anche il chimismo, appare ancora in questa correlazione finale, che è la correlazione estrinseca, ma come subordinata a essa, come in sé e per sé tolta» (216-217).

Due forme del processo *oggettivo:* la natura (meccanica e chimica) e l'attività umana ponentesi un *fine*. Correlazione di queste forme. I fini dell'uomo sembrano dapprima estranei (« altri ») rispetto alla natura. La coscienza dell'uomo, la scienza (« der Begriff »), rispecchia l'essenza, la sostanza della natura, ma è al tempo stesso un che di esteriore rispetto alla natura (non coincide con essa immediatamente, semplicemente).

La *tecnica meccanica e chimica* serve ai fini dell'uomo appunto perché il suo carattere (essenza) consiste nella sua determinazione da parte delle condizioni esterne (leggi della natura).

« Appare di qui la natura della subordinazione delle due precedenti forme del processo oggettivo; l'altro, che consiste in esse nel progresso infinito, è il concetto, che è scopo, posto dapprima per esse come esterno; non solo il concetto è la loro sostanza, ma anche l'esteriorità è il loro momento essenziale, che ne costituisce la determinatezza. La tecnica meccanica o chimica si offre quindi da sé, per il suo carattere, per il suo essere determinata dall'esterno, alla correlazione finale, che deve essere ora considerata piú da vicino» (217).

((*Tecnica* e mondo *oggettivo*. *Tecnica* e *fini*.))

... « esso [der Zweck] ha dinanzi a sé un mondo oggettivo, meccanico e chimico, al quale la sua attività si rapporta come a un che di dato » (219-220)... « Lo scopo ha quindi ancora una vera esistenza extramondana, in quanto gli si oppone quell'oggettività » (220).

In realtà, i fini dell'uomo sono generati dal mondo oggettivo e lo presuppongono: lo trovano come dato, come presente. Ma all'uomo *sembra* che i suoi fini siano fuori del mondo e da esso indipendenti (« libertà »).

((NB: tutto questo nel § sullo « scopo soggettivo » NB)) (217-221).

« Il fine attraverso un mezzo si connette con l'oggettività, e in quest'ultima con sé stesso » (221, § *Il mezzo*).

germi di materialismo storico in Hegel

« In quanto è finito, lo scopo ha, inoltre, un contenuto finito; non è quindi un assoluto, o un razionale in sé e per sé. Il mezzo, invece, è il medio esteriore del sillogismo, che costituisce la realizzazione dello scopo; nel mezzo si rivela pertanto la razionalità come tale, che si conserva in questo altro esteriore e proprio attraverso questa esteriorità. Il mezzo è pertanto un che di piú alto rispetto agli scopi finiti della finalità esteriore; l'aratro è piú degno dei godimenti immediati che procura e che costituiscono gli scopi. Lo strumento si conserva, mentre i godimenti immediati passano e cadono in oblio. *Mediante i suoi strumenti l'uomo domina la natura esterna, mentre per i suoi scopi le rimane invece subordinato* » (226).

Hegel e il materialismo storico NB

Il Vorbericht, ossia la prefazione del libro, è datato: Nürnberg, 21-VII-1816.

Questo nel § *Lo scopo realizzato.*

Il materialismo storico come una delle applicazioni e uno degli sviluppi delle geniali idee-semi, che si trovano in germe in Hegel.

« Il processo teleologico è una traduzione del concetto, che esiste distintamente come concetto [sic!] nell'oggettività » (227)...

NB

Quando Hegel si studia (e talora persino si sforza e si spreme) di ricondurre l'attività finalistica umana sotto le cate-

gorie della logica, dicendo che quest'attività è il « sillogismo » (Schluss), che il soggetto (l'uomo) ha la funzione di un « termine » nella « figura » logica del « sillogismo », ecc.,

questa non è soltanto una forzatura, non è soltanto un giuoco. C'è qui un contenuto molto profondo, puramente materialistico. Bisogna ribaltare la cosa: la attività pratica umana ha dovuto condurre la coscienza dell'uomo a ripetere miliardi di volte le diverse figure logiche, affinché tali figure potessero assumere il significato di assiomi. Nota bene questo.

Le categorie della logica e la prassi umana

NB

« Il movimento dello scopo è ora pervenuto a questo. il momento dell'esteriorità non è solo posto nel concetto, e il concetto non è solo un dover essere e una tendenza, ma come totalità concreta è identico all'oggettività immediata » (235). Alla fine del § sullo « scopo realizzato », alla fine della seconda sezione: *L'oggettività* (capitolo III: *Teleologia*), passaggio alla terza sezione: *L'idea*.

NB

NB

Da rilevare: all'« idea »· come coincidenza di concetto e oggetto, all'idea come *verità*, Hegel si accosta *attraverso* l'attività pratica finalistica dell'uomo. Ci si accosta cosí molto all'idea che l'uomo mediante la sua *prassi* dimostri la validità oggettiva delle sue idee, dei suoi concetti, del suo sapere, della sua scienza.

dal concetto e dallo scopo soggettivi alla verità oggettiva

Inizio della sezione terza: *L ' i d e a* .

« L'idea è il concetto adeguato, il *v e r o o g g e t t i v o* o il vero come tale » (236).

In generale, l'introduzione alla sezione terza (*L'idea*) della seconda parte della *Logica* (*La logica soggettiva*) (v. V, pp. 236-243) e i relativi §§ dell'*Enciclopedia* (§§ 213-215) *s o - n o f o r s e l a m i g l i o r e e s p o s i z i o - n e d e l l a d i a l e t t i c a* . Qui viene mostrata con spiccata genialità la coincidenza, per cosí dire, di logica e gnoseologia.

NB

NB

Il termine « idea » viene usato anche nel senso di semplice rappresentazione. Kant.

Hegel contro Kant

contro il trascendente nel senso della separazione della verità (oggettiva) dall'empiria

« Kant ha rivendicato il termine di *idea* per il concetto razionale. Il concetto razionale deve ora essere, secondo Kant, il concetto dell'incondizionato, ma deve essere trascendente rispetto ai fenomeni, cioè non si può fare di esso alcun uso empirico che gli sia adeguato. I concetti razionali devono servire a comprendere, i concetti intellettivi a intendere le percezioni. Ma, di fatto, se questi ultimi sono realmente concetti, allora sono concetti, attraverso i quali si comprende » (236).

très bien!

Cfr. ancora piú avanti su Kant.

È altrettanto sbagliato considerare l'idea come un che d'« irreale », nel senso in cui si dice: « *Queste non sono altro che idee* ».

« Se i *pensieri* sono qualcosa di puramente *soggettivo* e casuale, non hanno alcun altro valore, ma per questo riguardo non sono inferiori alle *realtà* temporali e casuali, che non hanno neanche esse alcun altro valore, se non quello di accidentalità e fenomeni. Se si suppone invece che l'idea non deve avere valore di verità, perché riguardo ai fenomeni è *trascendente,* perché nel mondo sensibile non le si può dare alcun oggetto congruente, si tratta allora di uno strano fraintendimento, in quanto si rifiuta qui all'idea il valore oggettivo appunto perché a essa manca ciò che costituisce il fenomeno, l'*essere non vero* del mondo oggettivo » (237-238).

très bien!

Rispetto alle idee pratiche lo stesso Kant considera *pöbelhaft* * il rimando all'esperienza contro le idee; egli presenta le idee come un maximum a cui si deve tendere a ravvicinare la realtà. E Hegel continua:

« In quanto però si è ottenuto il risultato che l'idea è l'unità del concetto e dell'oggettività, ossia il vero, essa non può venir considerata soltanto come un *fine,* a cui ci si debba ravvicinare, ma che rimanga pur sempre come una specie di *al di là;* bisogna invece ritenere che ogni reale è solo in quanto ha in sé l'idea e la esprime. L'oggetto, il mondo oggettivo e soggettivo non solo *devono* in generale *coincidere* con l'idea, ma sono essi stessi la congruenza del concetto e della realtà; quella realtà che non corrisponde al concetto è semplice *fenomeno,* il soggettivo, il casuale, l'arbitrario, che non è la verità » (238).

Hegel contro il « Jenseits » di Kant

L'accordo dei concetti con le cose *non* è soggettivo

L'idea (leggi: la conoscenza umana) è coincidenza (accordo) di concetto e oggettività (« universale »). Questo in primo luogo.

« Essa [die Idee] è *anzitutto* la semplice verità, l'identità del concetto e dell'oggettività come universale » (242)...

* *volgare* (*n.d.t.*).

In secondo luogo, l'idea è *relazione* della soggettività (= uomo) per sé stante (= presunta autonoma) con l'oggettività *distinta* (da questa idea)...

La soggettività è *aspirazione* a togliere questa separazione (dell'idea dall'oggetto).

... « *Inoltre,* essa è la *relazione* della soggettività per sé stante del semplice concetto con la sua oggettività *distinta* da esso; quella è essenzialmente l'*impulso* a togliere questa separazione »...

La conoscenza è il *processo* di immersione (dell'intelletto) nella natura inorganica al fine di subordinarla al potere del soggetto e di generalizzare (conoscere il generale nei suoi fenomeni)...

La coincidenza del pensiero con l'oggetto è *processo*: il pensiero (= l'uomo) non deve rappresentarsi la verità come la morta quiete, come una semplice raffigurazione (immagine), scialba (fiacca), senza impulso, senza movimento, come un genio, come un numero, come un pensiero astratto.

L'idea ha in sé anche la contraddizione piú forte, la quiete (per il pensiero umano) consiste nella certezza e sicurezza con cui esso eternamente la crea (questa contraddizione del pensiero con l'oggetto) ed eternamente la supera...

...«Come questa relazione, essa è il *processo* con cui si suddivide nell'individualità e nella sua natura inorganica, per condurre poi di nuovo quest'ultima sotto il potere del soggetto e ritornare alla prima semplice universalità. L'identità dell'idea con sé stessa è tutt'uno con il *processo*; il pensiero, che libera la realtà dalla parvenza della mutevolezza senza scopo e la trasfigura in idea, non deve rappresentare questa verità del reale come la morta quiete, come una semplice *immagine,* fiacca, senza impulso, senza moto, come un genio o un numero o un pensiero astratto; l'idea, in virtú della libertà che il concetto in essa raggiunge, ha in sé anche l'*opposizione piú dura*; la sua quiete consiste nella certezza e sicurezza con cui essa eternamente crea e supera quest'opposizione e in essa si unisce con sé stessa »... NB

La conoscenza è eterna, infinita approssimazione del pensiero all'oggetto. Il *rispecchiamento* della natura nel pensiero dell'uomo è da concepire non come

« morto », « astratto », *senza movimento e senza contraddizioni*, ma nell'eterno *processo* del movimento, del porsi e del risolversi delle contraddizioni.

NB

L'idea è *conoscenza* e aspirazione (volontà) dell'uomo... Il processo della conoscenza (transitoria, finita, limitata) e della *azione* tramuta i concetti astratti in *compiuta oggettività.*

« L'idea è [...] idea del *vero* e del *bene,* come *conoscere* e *volere* [...]. Il processo di questo infinito conoscere e [NB] *agire* [NB] tramuta l'universalità prima astratta in una totalità, per la quale essa diviene *compiuta oggettività* » (243).

Lo stesso nell'Enciclopedia (v. VI). *Enciclopedia,* § 213 (p. 385):

Il singolo essere (oggetto, fenomeno, ecc.) è (soltanto) *un lato* dell'idea (della verità). Per la verità sono necessari anche altri lati della *realtà,* che sembrano anch'essi autonomi e singoli (besonders für sich bestehende *). *Soltanto nel loro insieme* (zusammen) e nella loro *relazione* (Beziehung) si realizza la verità.

« L'idea è la *verità*; la verità è infatti questo: che l'oggettività corrisponde al concetto [...]. Ma anche tutto il reale, in quanto è vero, è l'idea [...]. Il singolo essere è solo un qualche lato dell'idea, per la quale occorrono dunque altre realtà, che a loro volta appaiono come sussistenti particolarmente per sé; solo nel loro insieme e nella *loro relazione* è realizzato il concetto. Il singolo per sé non corrisponde al suo concetto; questa limitatezza della sua esistenza costituisce la sua finità e la sua rovina »...

* (sussistenti particolarmente per sé) (*n.d.t.*).

Hegel ha *intuíto* genialmente la dialettica delle cose (fenomeni, mondo, *natura*) nella dialettica dei concetti #

L'*insieme* di *tutti* i lati del fenomeno, della realtà, e i loro (reciproci) *rapporti*: ecco di che cosa è composta la verità. Le relazioni (= trapassi = contraddizioni) dei concetti = principale contenuto della logica; *inoltre*, questi concetti (e i loro rapporti, trapassi, contraddizioni) sono mostrati come riflessi del mondo oggettivo. La dialettica delle *cose* crea la dialettica delle *idee*, e non viceversa.

appunto solo *intuíto*, niente di piú

Bisognerebbe esprimere quest'aforisma in forma piú popolare, *senza* la parola dialettica: per esempio cosí: nella successione, nella reciproca dipendenza di *tutti* i concetti, nella *identità delle loro opposizioni*, nei *trapassi* da un concetto all'altro, nell'eterna successione, nel movimento dei concetti Hegel *ha intuíto* genialmente *proprio questa relazione delle cose, della natura*.

=

= NB
Ogni concetto si trova in una data *relazione*, in una data connessione con *tutti* gli altri.

in che consiste la dialettica?

Reciproca dipendenza dei concetti,
reciproca dipendenza di *tutti* i concetti senza eccezione,
trapasso di un concetto nell'altro,
trapassi di tutti i concetti senza eccezione.
Relatività dell'opposizione tra i concetti...
identità dell'opposizione tra i concetti.

« Per verità si intende anzitutto che io *so* come qualcosa *sia*. Questa è, tuttavia, la verità solo in rapporto alla coscienza, o la verità formale, la mera correttezza » (§ 213, p. 386). « La verità in un senso piú profondo consiste, invece, nel fatto che l'oggettività è identica al concetto »...

« Un uomo cattivo è un uomo non vero, cioè un uomo che si comporta in modo non congruente con il suo concetto, o con la sua destinazione. Ma niente può esistere che manchi del tutto dell'identità di concetto e realtà. Persino ciò che è cattivo e non vero *esiste* solo in quanto la sua realtà corrisponde in qualche modo al suo concetto »...

...« Tutto ciò che merita il nome di filosofia ha sempre posto a fondamento la coscienza di una unità assoluta di ciò *che l'intelletto considera soltanto nella sua separazione* »...

« I *gradi* sinora esaminati *dell'essere* e dell'essenza, come quelli del concetto e dell'oggettività, non sono in questa loro distinzione *un che di immobile*, ma si mostrano come dialettici, e la loro verità consiste nell'*essere essi momenti dell'idea* » (387-388).

La differenza tra essere e essenza, tra concetto e oggettività è relativa

Volume VI, 388

Momenti della conoscenza (= dell'« idea ») della natura da parte dell'uomo: ecco che cosa sono le categorie della logica.

Volume VI, p. 388 (§ 214): « L'idea può essere concepita come ragione (è questo l'effettivo significato filosofico della ragione), inoltre come soggetto-oggetto, come l'unità di ideale e reale, di finito e infinito, di anima e corpo, come la possibilità che ha in sé stessa la sua realtà, come ciò la cui natura può essere concepita solo come esistente, ecc., perché in essa sono contenuti tutti i rapporti dell'intelletto, ma nel loro infinito ritorno e nella loro identità in sé.

(l'idea) la verità è onnilaterale

« L'intelletto ha un lavoro facile nel mostrare tutto ciò che viene detto dell'idea come *contraddittorio* in sé. Ma di ciò lo si può ripagare o anzi lo si è già ripagato nell'idea con la stessa moneta; è un lavoro, il lavoro della ragione, non certo cosí facile come quello dell'intelletto. Se l'intelletto mostra che l'idea contraddice sé stessa, giacché, per es., il soggettivo è solo soggettivo, e l'oggettivo gli è opposto; che l'essere è qualcosa di assolutamente diverso dal concetto e non può pertanto essere estratto da esso; che anche il finito è soltanto finito e il diretto opposto dell'infinito, e non può quindi essere identico con quest'ultimo, e cosí via di seguito per tutte le determinazioni, — la logica mostra invece l'opposto, ossia il soggettivo, il quale deve essere solo soggettivo, il finito, il quale deve essere solo finito, l'infinito, il quale deve essere solo infinito, ecc. non possiedono alcuna verità, contraddicono sé stessi e trapassano nel loro opposto; cosí, questo passaggio e questa unità, in cui gli estremi sono come tolti, come parvenza o momenti, si rivelano come la verità di questi estremi » (388).

« L'intelletto, allorché tratta dell'idea, cade in un duplice fraintendimento, anzitutto perché prende gli estremi dell'idea, — in qualunque forma vengano espressi, dal momento che sono dati nella loro unità, — an-

NB: Astrazioni e « unità concreta » degli opposti.

cora secondo il senso e la determinazione per cui essi non sono nella loro unità concreta, ma sono astrazioni che stanno fuori dell'idea. Né esso [der Verstand] riconosce di piú la loro *relazione* persino quando questa sia posta esplicitamente; cosí, per es., esso perde di vista anche *la natura della copula nel giudizio*, la quale del *singolo*, del soggetto, dice che esso *non è singolo, ma universale*. D'altra parte, l'intelletto ritiene che la *sua* riflessione, secondo cui l'idea identica con sé contiene la negazione di sé stessa, la contraddizione, sia una riflessione *estrinseca*, che non cade nell'idea stessa. In effetti, questa non è una sapienza propria dell'intelletto, *ma l'idea è essa stessa la dialettica*, che eternamente separa e distingue l'identico dal differente, il soggettivo dall'oggettivo, il finito dall'infinito, l'anima dal corpo, e solo in tanto l'idea *è eterna creazione, eterna vitalità ed eterno spirito*» (389).

NB singolo = universale

Mirabile esempio: il piú semplice e chiaro, dialettica dei concetti e sue radici materialistiche.

La dialettica non è nell'intelletto dell'uomo, ma nell'« idea », cioè nella realtà oggettiva.

«eterna vitalità» = dialettica

VI, § 215, p. 390:

« L'idea è essenzialmente *processo*, poiché la sua identità è libera e assoluta identità del concetto solo in quanto è l'assoluta negatività ed è quindi dialettica ».

L'idea è... processo

Pertanto l'espressione « unità » del pensiero e dell'essere, del finito e dell'infinito, ecc. sarebbe *falsch*, in quanto esprime una « identità persistente nella *quiete* ». Non è vero che il finito semplicemente « neutralizzi » (« neutralisiert ») l'infinito, e *vice versa*. In effetti, abbiamo un *processo*.

NB questo

Se si calcola [...], ogni secondo muoiono sulla terra piú di dieci uomini e ne nascono ancora di piú. « Movimento » e « momento »:

afferralo! In ogni momento dato... Afferra questo momento! Idem nel semplice movimento *meccanico* (contra Černov[48]).

« L'idea, come processo, percorre nel suo sviluppo tre fasi. La prima forma dell'idea è la *vita* [...]. La seconda forma [...] è l'idea come *conoscere,* che appare nella duplice figura dell'idea *teorica* e di quella *pratica.* Il processo del conoscere ha come suo risultato la ricostituzione dell'unità arricchita dalla differenza, e questo dà la terza forma, la forma dell'idea *assoluta* » (391)...

La verità è processo. Dall'idea soggettiva l'uomo perviene alla verità oggettiva *attraverso* la « pratica » (e la tecnica).

L'idea è la « verità » (p. 385, § 213). L'idea, ossia la *verità,* come processo, — poiché la verità è *processo,* — percorre nel suo *sviluppo* (Entwicklung) tre fasi: 1) la vita; 2) il processo del conoscere, che include la *pratica* dell'uomo e la *tecnica* (cfr. sopra[49]); 3) la fase dell'idea assoluta (cioè della verità intera).

La vita genera il cervello. Nel cervello umano si rispecchia la natura. L'uomo, controllando e applicando nella sua pratica e tecnica l'esattezza di questi rispecchiamenti, perviene alla verità oggettiva.

Sezione terza: L'idea. Capitolo primo: La vita.

« Secondo la rappresentazione consueta della logica » (v. V, p. 244), in essa non c'è posto per la questione della *vita.* Se però l'og-

getto della logica è la *verità*, e « *la verità come tale wesentlich im Erkennen ist* * », allora si deve trattare della conoscenza, e in relazione con la conoscenza già (p. 245) bisogna parlare della *vita*.

Talvolta dopo la cosiddetta « logica pura » si pone anche una logica « applicata » (angewandte), ma allora...

... « bisognerebbe includere nella logica ogni scienza, poiché ogni scienza è una logica applicata, in quanto consiste nell'esprimere il suo oggetto nelle forme del pensiero e del concetto » (244).

ogni scienza è una logica applicata

L'idea di includere la *vita* nella logica è comprensibile — e geniale — dal punto di vista del *processo* di rispecchiamento del mondo oggettivo nella coscienza (dapprima individuale) dell'uomo e del processo di controllo di questa coscienza (di questo rispecchiamento) mediante la pratica: vedi:

Enciclopedia, § 216: le singole parti del corpo sono quello che sono soltanto nella loro connessione. La mano, separata dal corpo, è una mano soltanto di nome (Aristotele).

... « Il *giudizio* originario della vita consiste quindi nel fatto che essa si separa come soggetto individuale dall'oggetto »... (248).

vita = il soggetto individuale si separa dall'oggetto

* « ... *è essenziale nel conoscere* » (*n.d.t.*).

Se si considera il rapporto tra soggetto e oggetto nella logica, bisogna prendere in considerazione anche i presupposti generali dell'esistenza del soggetto *concreto* (= *vita dell'uomo*) nella situazione oggettiva.

Suddivisioni:

1. la vita come « individuo vivente » (§ A)
2. il « processo vitale »
3. il processo del « genere » (Gattung), della riproduzione dell'uomo, e il passaggio alla *conoscenza*.

(1) La « totalità soggettiva » e l'« oggettività » « indifferente »
(2) unità del soggetto e dell'oggetto

... « Questa oggettività del vivente è *organismo*; essa è il *mezzo* e lo *strumento* del fine » (251)...

NB
Enciclopedia, § 219:
... « La natura inorganica, che viene assoggettata dal vivente, sopporta questo perché essa è *in sé* la stessa cosa che la vita è *per sé* ».
Rovesciare = materialismo puro. Eccellente, profondo, giusto!!! E ancora NB: dimostra l'*estrema* correttezza e puntualità dei termini « an sich » e « für sich »!!!

Piú oltre, la « sussunzione » della « sensibilità » (Sensibilität), dell'« irritabilità » (Irritabilität) — che sarebbe il *particolare* nella sua differenza dall'universale!! — e della « riproduzione » sotto le categorie logiche è un giuoco vuoto. Si dimentica la *linea nodale,* il trapasso a un *altro* piano dei fenomeni naturali.
Eccetera. Il dolore è « un'esistenza reale » della contraddizione nell'individuo vivente.

Hegel e il *giuoco* con i « concetti organici » !!!

Ridicolo in Hegel

O ancora: la riproduzione dell'uomo... « è la loro » (di due individui di sesso diverso) « identità realizzata, l'unità negativa del genere che dal suo sdoppiamento si riflette in sé stesso » (261)...

Hegel e il giuoco con l'« organismo »

Sezione terza: L'idea.

Capitolo secondo: *L'idea del conoscere* (pp. 262-327).

... « La sua [des Begriffs] realtà in generale è la *forma del suo esserci*; si tratta di determinare questa forma; su di essa poggia la differenza tra ciò che il concetto è in sé o come soggettivo e ciò che esso è come immerso nell'oggettività e quindi nell'idea della vita » (263).

la coscienza soggettiva e la sua immersione nell'oggettività

? misticismo!

... « Lo spirito non è soltanto infinitamente piú ricco della natura, ma [...] l'unità assoluta degli opposti nel concetto costituisce anche la sua essenza » (264)...

misticismo

In Kant l'« io » appare « come un soggetto trascendentale dei pensieri » (264); « que-

Hegel contro Kant:

? cioè l'« io » è in Kant una forma vuota (un «succhiar sé stesso») senza analisi concreta del processo della conoscenza

sto io ha inoltre, secondo l'espressione stessa di Kant, la scomodità che ce ne dobbiamo servire sempre per formulare un qualsiasi giudizio su di esso »...

(p. 265)

NB Kant e Hume: scettici

NB

« Nella sua » (= di Kant) « critica di queste determinazioni » (precisamente: delle abstrakte einseitige Bestimmungen « der vormaligen » — prekantiana — « Metaphysik » * sull'« anima ») « egli » (Kant) « ha semplicemente seguíto la maniera humiana dello scetticismo; e precisamente si è attenuto al modo come l'io appare nell'autocoscienza, rigettando da essa, poiché se ne dovrebbe conoscere l'essenza, la cosa in sé, quanto vi è di empirico; cosí non rimaneva altro che questo fenomeno: *io penso,* che accompagna tutte le rappresentazioni e di cui non si possiede il minimo concetto » (266). # # #

In che cosa Hegel ravvisa lo scetticismo di Hume e di Kant?

Evidentemente, Hegel ravvisa qui lo scetticismo nel fatto che Hume e Kant non vedono nei « fenomeni » il *manifestarsi* della cosa in sé, recidono i fenomeni dalla verità oggettiva, dubitano dell'oggettività della conoscenza, scartano, alles Empirische vom Ding an sich weglassen **... E Hegel continua:

Non si può comprendere fuori del processo della comprensione (conoscenza, studio concreto, ecc.)

... « Bisogna indubbiamente ammettere che né dell'io né di qualsiasi cosa né del concetto stesso possediamo il minimo concetto, fino a che non *concepiamo* e ci atteniamo alla semplice, immobile *rappresentazione* e al *nome* » (266).

* determinazioni astratte, unilaterali « della vecchia » ... « metafisica » (*n.d.t.*).
** separano tutto l'empirico dalla cosa in sé (*n.d.t.*).

Per comprendere bisogna cominciare empiricamente a comprendere, a studiare, bisogna salire dall'empiria all'universale. Per imparare a nuotare bisogna gettarsi in acqua.

La vecchia metafisica, nell'intento di conoscere la *verità,* divideva gli oggetti, secondo il criterio della verità, in sostanze e fenomeni. La critica di Kant *si è rifiutata* di indagare la verità ... « Ma fermarsi al fenomeno e a ciò che nella coscienza comune si dà a conoscere alla semplice rappresentazione significa rinunciare al concetto e alla filosofia » (269).

Kant si limita ai « fenomeni »

§ A:

« *L'idea del vero.* L'idea soggettiva è prima di tutto *impulso* [...]. L'impulso ha quindi la determinazione di togliere la sua propria soggettività, di rendere concreta la sua realtà prima astratta e di riempirla con il *contenuto* del mondo presupposto dalla sua soggettività [...]. In quanto il conoscere è l'idea come scopo o come idea soggettiva, la negazione del mondo presupposto come in sé esistente è la *prima* negazione »... (274-275).

ossia il primo *gradino,* momento, principio, avvio della conoscenza è la sua finità (Endlichkeit) e soggettività, la negazione del mondo in sé: il fine della conoscenza è dapprima soggettivo...

Kant ha eretto ad assoluto *un solo* lato

Hegel contro Kant:

« Stranamente, in tempi recenti » (Kant, evidentemente), « questo lato della *finità* è stato tenuto fermo ed è stato preso come il rapporto *assoluto* del conoscere; quasi che il finito come tale debba essere l'as-

soluto! Da questo punto di vista si attribuisce all'oggetto la sconosciuta proprietà di essere una *cosa in sé oltre* il conoscere, e questa proprietà e, insieme con essa, la verità sono riguardate per la conoscenza come un assoluto al di là. La determinazione del pensiero in generale, le categorie, le determinazioni della riflessione, nonché il concetto formale e i suoi momenti, ottengono qui la posizione non di determinazioni finite in sé e per sé, ma di determinazioni finite solo nel senso che sono un che di soggettivo di contro alla menzionata vuota proprietà di essere una *cosa in sé*; prendere come vero questo rapporto della non verità del conoscere è l'errore divenuto opinione comune della età contemporanea » (276).

in Kant la cosa in sé è un assoluto « Jenseits »

soggettivismo di Kant

Il carattere finito, transitorio, relativo, convenzionale della conoscenza umana (delle sue categorie, della causalità, ecc., ecc.) Kant lo ha preso come *soggettivismo* e non come dialettica dell'idea (= della natura stessa), in quanto egli ha separato la conoscenza dall'oggetto.

Ma il *procedere* della conoscenza conduce alla verità oggettiva

... « Ma il conoscere deve con il suo proprio movimento risolvere la sua finità e con ciò la sua contraddizione » (277).

Hegel contro l'idealismo soggettivo e il « realismo »

... « È altrettanto unilaterale rappresentarsi l'analisi come se nell'oggetto vi sia soltanto ciò che vi è stato *immesso*, quanto credere che le determinazioni ottenute siano solo *estratte* da esso. La prima rappresentazione è, notoriamente, quella enunciata dall'idealismo soggettivo, il

quale considera l'attività del conoscere, nell'analisi, esclusivamente come un *porre* unilaterale, dietro cui rimane celata la *cosa in sé*; la seconda rappresentazione appartiene al cosiddetto realismo, il quale intende il concetto soggettivo come una vuota identità, che riceva *dall'esterno* le determinazioni del pensiero. »

...« Ma i due momenti non sono da dividere; il logico, nella forma astratta in cui lo pone in risalto l'analisi, è dato, naturalmente, soltanto nel conoscere, cosí come, all'inverso, esso non è un *posto,* ma un *esistente in sé* » (280)...

L'oggettività della logica

I concetti logici sono soggettivi, fino a che rimangono « astratti », nella loro forma astratta, ma esprimono al tempo stesso anche le cose in sé. La natura è *e* concreta *e* astratta, *e* fenomeno *e* essenza, *e* momento *e* rapporto. I concetti umani sono soggettivi nella loro astrattezza, nella loro separazione, ma sono oggettivi nell'insieme, nel processo, nel risultato, nella tendenza, nella genesi.

Molto buono il § *225* dell'*Enciclopedia*, dove il « conoscere (« teoretico ») e il « volere », l'« attività pratica », sono raffigurati come due lati, due metodi, due mezzi di distruzione dell'« unilateralità » sia della soggettività che dell'oggettività.

E piú avanti, a pp. *281-282,* molto importante sul *trapasso* delle categorie l'una nell'altra (e contro Kant, p. 282).

NB

Logica, v. V, p. 282 (fine) [50]:

... « Kant [...] prende [...] dalla *logica formale,* come *dati,* la connessione determinata, i

concetti di rapporto e i princípi sintetici stessi; la loro deduzione avrebbe dovuto essere *l'esposizione del trapasso* di quella semplice unità dell'autocoscienza in queste sue determinazioni e differenze; ma Kant si è risparmiato di mostrare questo *procedere* veramente sintetico *del concetto che produce sé stesso*» (282).

Kant non ha mostrato il *trapasso* delle categorie l'una nell'altra.

286-287. Ritornando ancora una volta alla matematica superiore (e mostrando, tra l'altro, di sapere come Gauss [51] abbia risolto l'equazione $x^m - 1 = 0$), Hegel sfiora di nuovo il problema del calcolo differenziale e integrale, e dice che:

« la matematica [...] non è sinora giunta a giustificare da sé, cioè in modo matematico, le operazioni che si fondano su questo passaggio » (sul passaggio da una grandezza a un'altra), « perché il passaggio stesso non è di natura matematica ». *Leibniz,* a cui viene ascritto il merito di aver scoperto il calcolo differenziale, ha effettuato questo passaggio « nel modo piú inadeguato e che è insieme tanto aconcettuale quanto non-matematico » (287)...

« Il conoscere *analitico* è la prima premessa di tutto il sillogismo: il riferimento immediato del concetto all'oggetto; l'identità è pertanto la determinazione che esso conosce come sua, e questo conoscere è soltanto il cogliere ciò che è. Il conoscere sintetico tende a *comprendere* ciò che è, ossia ad afferrare la molteplicità delle determinazioni nella loro unità. Esso è pertanto la seconda premessa del sillogismo in cui viene correlato il diverso come tale. Il suo fine è quindi la necessità in generale » (288).

Riguardo al procedimento di alcune scienze

(per esempio, della fisica) che prendono come « spiegazione » varie « forze », ecc. e sollecitano (forzano), raggiustano i fatti, ecc., Hegel formula la seguente acuta osservazione:

« La cosiddetta spiegazione e dimostrazione del concreto immesso nei teoremi si rivela in parte come una tautologia e in parte come una confusione del vero rapporto; in parte poi questa confusione è servita a occultare l'inganno del conoscere, che ha preso unilateralmente certe esperienze, mediante le quali soltanto è riuscito a ottenere le sue semplici definizioni e proposizioni fondamentali, e mette da parte la confutazione che viene dall'esperienza, non accettando o facendo valere questa esperienza non nella sua totalità concreta, ma come esempio, e inoltre per quel lato che giova alle ipotesi e alla teoria. In tale subordinazione dell'esperienza concreta alle determinazioni presupposte il fondamento della teoria viene oscurato o presentato soltanto da quel lato che convalida la teoria » (315-316).

eccezionalmente giusto e profondo

(cfr. l'economia politica della borghesia)

contro il soggettivismo e l'unilateralità

La vecchia metafisica (di Wolf, per esempio) [esempio: pòse ridicole fondate su banalità, ecc.] è stata demolita da *Kant* e da *Jacobi*. Kant ha mostrato che le « dimostrazioni rigorose » conducono alle antinomie,

« ma non ha riflettuto sulla natura di questo dimostrare, che è collegato con un contenuto finito, mentre l'una cosa deve cadere insieme con l'altra » (317).

ossia *Kant* non ha compreso la legge *universale* della dialettica del « finito »?

La conoscenza sintetica non è ancora completa, perché « il concetto non diventa unità di sé con sé stesso nel suo oggetto o nella sua realtà [...]. Quindi l'idea non raggiunge ancora, in questo conoscere, la verità, a causa dell'inadeguatezza dell'oggetto al concetto soggettivo. Ma la sfera della necessità è il culmine supremo dell'essere e della riflessione; essa trapassa in sé e per sé nella libertà del concetto; l'identità interna trapassa nella sua manifesta-

zione, che è il concetto in quanto concetto »...
... « L'idea, in quanto il concetto è ora *per sé* il concetto in sé e per sé determinato, è l'idea *pratica*, il *fare* » (319). E il § successivo è intitolato: *B. L'idea del bene.*

Hegel sulla pratica e sull'oggettività della conoscenza

La conoscenza teorica deve dare l'oggetto nella sua necessità, nelle sue relazioni onnilaterali, nel suo contraddittorio movimento an und für sich. Ma il concetto umano afferra, coglie, si appropria definitivamente questa verità oggettiva della conoscenza solo quando diventi « essere per sé » nel senso della prassi. Cioè la prassi dell'uomo e dell'umanità è il mezzo di controllo, il criterio dell'oggettività della conoscenza. È questo il pensiero di Hegel? Sulla cosa bisogna ritornare.

Perché mai dalla prassi, dall'azione, si passa soltanto al « bene », das Gute? È angusto, unilaterale! E l'*utile*?
Senza dubbio qui rientra anche l'utile. O per Hegel l'utile è anche das Gute?

Tutto questo nel capitolo *L'idea del conoscere* (capitolo II), nel passaggio all'« idea assoluta » (capitolo III), ed è quindi indubbio che in Hegel la pratica si pone come un anello nell'analisi del processo della conoscenza e precisamente come il trapasso alla verità oggettiva (per Hegel « assoluta »). Marx si ricollega quindi direttamente a Hegel, introducen-

do il criterio della pratica nella teoria della conoscenza: cfr. le tesi su Feuerbach [52].

Alias:
La coscienza dell'uomo non solo rispecchia il mondo oggettivo, ma altresí lo crea.

Il concetto (= l'uomo) in quanto soggettivo presuppone di nuovo un essere altro che è in sé (= la natura indipendente dall'uomo). Questo concetto (= l'uomo) è *impulso* a realizzarsi, a darsi mediante sé stesso oggettività nel mondo oggettivo e ad attuarsi (a compiersi).

Nell'idea teorica (nel campo della teoria) il concetto (la conoscenza?) soggettivo come universale e come l'in sé privo di determinazioni si oppone al mondo oggettivo, da cui trae il contenuto determinato e il riempimento.

Nell'idea pratica (nel campo della pratica) questo concetto come reale (attivo?) si oppone al reale.

La certezza di sé che il soggetto [[qui d'improvviso al posto del « concetto »]] ha nel suo essere in sé e per sé, come soggetto determinato, è la certezza della propria realtà e dell'*irrealtà* del mondo.

La pratica nella teoria della conoscenza

(320) « In quanto soggettivo esso [der Begriff] ha di nuovo la presupposizione di un essere altro che è in sé; è l'*impulso* a realizzarsi, lo scopo che vuole realizzarsi e darsi oggettività nel mondo oggettivo mediante sé stesso. Nell'idea teorica il concetto soggettivo sta come l'universale, come l'indeterminato in sé e per sé, di contro al mondo oggettivo, da cui trae il contenuto determinato e il riempimento. Nell'idea pratica, invece, sta come il reale di contro al reale; ma la certezza di sé, che il soggetto ha nel suo essere determinato in sé e per sé, è una certezza della sua realtà e dell'*irrealtà* del mondo »...

ossia il mondo non soddisfa l'uomo, e l'uomo decide di cambiarlo con la sua azione.

Essenziale:

Il « bene » è un'« esigenza della realtà esterna », ossia per « bene » si intende la *pratica* dell'uomo = l'esigenza (1) anche della realtà esterna (2).

...«Questa determinazione contenuta nel concetto, a esso uguale a includente in sé l'esigenza della singola realtà esterna è il *bene.* Esso compare con la dignità di essere assoluto, perché è la totalità del concetto in sé, l'oggettivo che ha a un tempo la forma della libera unità e soggettività. Quest'idea *è superiore all'idea del conoscere sopra considerata,* perché ha in sé la dignità non solo dell'universale, ma anche del *semplicemente reale*» (320-321)...

La pratica è superiore alla conoscenza (teorica), perché essa ha la dignità non solo dell'universale, ma anche della realtà immediata.

L'attività dello scopo non è diretta contro di sé...

ma per *darsi realtà nella forma dell'esteriore attualità* mediante la distruzione di determinati (lati, tratti, fenomeni) del mondo *esterno.*

... « L'attività dello scopo è diretta quindi contro di sé non per accogliere in sé e appropriarsi una determinazione data, ma per porre la sua propria determinazione e darsi realtà nella forma dell'esteriore attualità mediante l'eliminazione delle determinazioni del mondo esterno » (321)...

... « Il bene compiuto è bene in quanto esso è già nel fine soggettivo, nella sua idea; il compimento gli dà un'esistenza esterna » (322)...

« Dal lato del *mondo oggettivo* a esso presupposto, nella cui presupposizione consiste la soggettività e finità del bene *e che come un altro procede per la sua strada*, il compimento del bene si imbatte in ostacoli e persino nell'impossibilità » (322-323)... +

Il « mondo oggettivo » « procede per la sua strada », e la pratica dell'uomo, avendo dinanzi a sé questo mondo oggettivo, incontra « difficoltà nella realizzazione » dello scopo e si imbatte persino nell'« impossibilità ».

NB

NB

+ ... « Il bene rimane cosí un *dover essere*; esso è in sé e per sé, ma l'essere, in quanto ultima, astratta immediatezza, rimane determinato di fronte a esso anche come un non essere ».... + +

Il bene, il buono, le buone intenzioni rimangono un *dover essere soggettivo*...

+ + ... « L'idea del bene compiuto è invero un postulato assoluto, ma niente piú che un postulato, cioè l'assoluto carico della *determinazione della soggettività*. Sono ancora *due mondi opposti*, il regno della *soggettività* nei *puri* spazi del pensiero *trasparente* e il regno dell'*oggettività* nell'elemento di una *realtà* esteriormente *molteplice*, che è il regno ancora chiuso delle tenebre. Il completo sviluppo della contraddizione irrisolta, dello scopo assoluto a cui si oppone insuperabilmente la barriera di questa realtà, è stato esaminato piú da vicino nella *Fenomenologia dello spirito*, pp. 453 sgg. » (323)...

Due mondi: il soggettivo e l'oggettivo

NB

> *Derisione* dei puri « spazi del pensiero trasparente » nel regno della soggettività, a cui si oppongono le « tenebre » della « molteplice » realtà « oggettiva ».

... « In quest'ultima [= in der theoretischen Idee distinta von der praktischen Idee] il conoscere si conosce soltanto come apprendere, come l'identità per sé indeterminata del concetto con sé stesso; il riempimento, ossia l'oggettività in sé e per sé determinata, è per l'idea teorica un che di *dato,* e il *vero essere* è *la realtà che esiste indipendentemente dal porre soggettivo.* Viceversa, per l'idea pratica questa realtà, che le si oppone al tempo stesso come un limite invalicabile, vale come il nulla in sé e per sé, che deve ricevere la sua vera determinazione e il suo unico valore soltanto dagli scopi del bene. La volontà si frappone quindi essa stessa *al conseguimento del suo scopo solo perché si separa dal conoscere e la realtà esterna non assume per essa la forma del vero essere;* e quindi l'idea del bene può trovare il suo completamento soltanto nell'idea della verità » (323-324).

Nota bene

> La conoscenza... trova dinanzi a sé il vero essere come una realtà che esiste indipendentemente dalle opinioni soggettive (Setzen). (Questo è puro materialismo!) La volontà dell'uomo, la sua pratica, intralcia essa stessa il conseguimento del suo fine... perché si separa dalla conoscenza e non riconosce la realtà esterna come vero essere (come verità oggettiva). Bisogna *unificare la conoscenza* con la *pratica.*

E subito dopo:

... « Ma essa opera da sé questo passaggio » (il passaggio dell'idea della verità nell'idea del bene, della teoria nella pratica, e vice versa). « Nel sillogismo del fare la prima premessa è la connessione immediata dello *scopo buono con la realtà* di cui esso scopo si impadronisce e che indirizza, nella seconda premessa, contro la realtà esterna come *mezzo estrinseco* » (324).

Il « sillogismo del fare »... Per Hegel il *fare*, la prassi è un *« sillogismo » logico*, una figura logica. Il che è vero! Naturalmente, non nel senso che la figura logica abbia il suo esser altro nella pratica dell'uomo (= idealismo assoluto), ma vice versa: la pratica umana, ripetendosi miliardi di volte, si fissa nella coscienza dell'uomo mediante figure logiche. Queste figure hanno la solidità di un pregiudizio e un carattere assiomatico appunto (e soltanto) in virtú di questa ripetizione che avviene miliardi di volte. NB

Prima premessa: *scopo buono* (scopo soggettivo) versus *realtà* (« realtà esterna ») NB

Seconda premessa: *mezzo* (strumento) estrinseco, (l'oggettivo)

Terza premessa o conclusione: coincidenza di soggettivo e oggettivo, controllo delle idee soggettive, criterio della verità oggettiva.

...« Il compimento del bene contro una realtà opposta e diversa è quella mediazione che è essenzialmente necessaria per la correlazione immediata e la realizzazione del bene »...

... « Ma, se lo scopo del bene non dovesse tuttavia essere con ciò » (con l'attività) « realizzato, questa sarebbe una ricaduta del concetto in quella posizione che esso aveva prima della sua attività, — posizione della realtà determinata come nulla e tuttavia presupposta come reale; — una ricaduta che diventa progresso nella cattiva infinità e che ha il suo unico fondamento nel fatto che, nel togliere quella astratta realtà, questo togliere viene anche dimenticato immediatamente, cioè si dimentica che questa realtà è stata invece già presupposta come l'attualità in sé e per sé nulla, non oggettiva » (325).

NB

Il mancato adempimento degli scopi (dell'attività umana) ha la sua causa (Grund) nel fatto che la realtà viene presa come inesistente (nichtig) e non viene riconosciuta la sua realtà oggettiva.

« Poiché, attraverso l'attività del concetto oggettivo, la realtà esterna viene modificata e la sua determinazione viene cosí tolta, appunto per questo le viene sottratta la realtà semplicemente apparente, l'esterna determinabilità e la nullità, ed essa viene quindi *posta* come esistente in sé e per sé » ... +

NB

NB

L'attività dell'uomo, che si è fatto un quadro oggettivo del mondo, *modifica* la realtà esterna, ne distrugge la determinatezza (= ne cambia questi o quei lati, qualità) e le sottrae cosí i tratti dell'apparenza, dell'esteriorità, della nullità, la rende esistente in sé e per sé (= oggettivamente vera).

\+ ... « Qui viene tolto in generale il presupposto indicato, cioè la determinazione del bene come di uno scopo *unicamente soggettivo* e limitato per il suo contenuto, viene tolta la necessità di realizzare questo scopo solo attraverso l'attività soggettiva nonché questa stessa attività. *Nel risultato* la mediazione si toglie da sé; il risultato è una immediatezza che non è la restaurazione del presupposto, ma, al contrario, il suo esser tolto. Con ciò l'idea del concetto determinato in sé e per sé è già posta, *non soltanto nel soggetto attivo,* ma anche come una realtà immediata, e, universalmente, quest'ultima, come è *nel conoscere,* è posta come un'*oggettività veramente esistente*» (326).

Il risultato dell'azione è il controllo della conoscenza soggettiva e il criterio dell'*oggettività veramente esistente.*

... « In questo risultato il *conoscere* è quindi ristabilito *e collegato con l'idea pratica,* la realtà prima rinvenuta è determinata in pari tempo come lo scopo assoluto realizzato, però non, come nel conoscere indagante, semplicemente quale mondo oggettivo, senza la soggettività del concetto, ma anche quale mondo oggettivo, il cui intrinseco fondamento e la cui effettiva sussistenza sono il concetto. Questo è l'idea assoluta » (327). ((Fine del capitolo II. Passaggio al capitolo III: *L'idea assoluta.*))

Capitolo terzo: *L'idea assoluta.*

... « L'idea assoluta, così come è risultata, è l'identità dell'idea teorica e di quella pratica, ognuna delle quali è per sé ancora unilaterale » (327)...

L'unità dell'idea teorica (conoscenza) *e della pratica* — NB questo — e questa unità *precisamente nella teoria della conoscenza*, poiché come somma si ottiene l'« idea assoluta » (ma l'idea = « das objektive Wahre ») | v. V, p. 236. |

Rimane ora da considerare non già l'Inhalt, ma... « l'universale della sua forma, cioè il *metodo* » (329).

« Nel conoscere indagante il metodo è riguardato anche come *strumento*, come un mezzo che sta dal lato soggettivo e attraverso cui il soggetto si riferisce all'oggetto [...]. Nel vero conoscere, al contrario, il metodo non è soltanto un dato numero di determinazioni, ma la determinazione in sé e per sé del concetto, che è il termine medio » (termine medio nella figura logica del sillogismo) « solo perché ha insieme anche il significato dell'oggettivo » (331)...

... « Il metodo assoluto » (cioè il metodo per conoscere la verità oggettiva) « invece non si presenta come esteriore riflessione, ma prende il determinato dal suo oggetto stesso, poiché questo metodo è il suo principio immanente e la sua anima. Questo è ciò che *Platone* esigeva dal conoscere, di *considerare* cioè *le cose in sé e per sé*, da un lato, nella loro universalità e, dall'altro lato, senza sviarsi da esse e attaccarsi a circostanze, esempi e confronti, ma di avere dinanzi a sé unicamente queste cose e di portare alla coscienza ciò che in esse è immanente »... (335-336).

Questo metodo del « conoscere assoluto » è *analitico*... ma « è insieme anche *sintetico* » (336)...

« Dieses so sehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen » (336)... (+ cfr. pagina seguente[53])

Una delle definizioni della *dialettica*

« Questo momento tanto sintetico quanto analitico del *giudizio*, in forza del quale [momento] l'universale iniziale [il concetto universale] si determina da sé come altro rispetto a sé stesso, deve essere chiamato dialettico.»

Una definizione che non è delle piú chiare!!!

1. La determinazione del concetto da sé [la cosa *stessa* deve essere considerata nelle sue relazioni e nel suo sviluppo];

2. la contraddittorietà nella cosa stessa (das Andere seiner), le forze e tendenze contraddittorie in ogni fenomeno;

3. la connessione dell'analisi e della sintesi.

Sono questi, evidentemente, gli elementi della dialettica.

Si possono forse presentare in modo piú particolareggiato questi elementi come segue:

Elementi della dialettica

1. *oggettività* dell'esame (non esempi, non digressioni, ma la cosa in sé stessa).

2. tutto l'insieme delle molteplici (+) *relazioni* di questa cosa con le altre.

3. lo *sviluppo* di questa cosa (respective del fenomeno), il suo proprio movimento, la sua propria vita.

4. le *tendenze* (e # i lati) internamente contraddittorie in questa cosa.

5. La cosa (fenomeno, ecc.) come somma e # *unità degli opposti*.

6. La *lotta*, respective il dispiegarsi di queste opposizioni, tendenze contraddittorie, ecc.

7. la connessione dell'analisi e della sintesi, — la scomposizione delle singole parti e l'insieme, la somma di queste parti.

8. (+) i rapporti di ogni cosa (fenomeno, ecc.) non sono soltanto molteplici, ma anche generali, universali. Ogni cosa (fenomeno, processo, ecc.) è *connessa* con *ogni* altra.

9. non soltanto unità degli opposti, ma anche *trapassi di ogni* determinazione, qualità, tratto, lato, proprietà in *ogni* altra | nel suo opposto? |.

10. il processo infinito di scoperta di *nuovi* lati, rapporti, ecc.

11. il processo infinito di approfondimento della conoscenza umana delle cose, dei fenomeni, processi, ecc., che muove dal fenomeno all'essenza, dall'essenza meno profonda all'essenza piú profonda.

12. dalla coesistenza alla causalità, da una forma di connessione e reciproca dipendenza a un'altra piú profonda e piú universale.

13. la ripetizione in uno stadio piú alto di certi tratti, proprietà, ecc. dello stadio inferiore e

14. il presunto ritorno al vecchio (negazione della negazione).

15. la lotta del contenuto con la forma e viceversa. Rigetto della forma, rielaborazione del contenuto.

16. il passaggio della quantità nella qualità e viceversa. ((*15* e *16* sono *esempi* di *9*.))

In breve la dialettica può definirsi come la dottrina dell'unità degli opposti. Con ciò sarà còlto il nucleo della dialettica, ma la cosa esige spiegazioni e sviluppi.

+ (continuazione. Cfr. pagina precedente.[54])

... « La dialettica è una di quelle scienze antiche che sono state piú ignorate nella metafisica » [qui evidentemente = teoria della conoscenza e logica] « dei moderni e poi, in generale, nella filosofia popolare, cosí degli antichi come dei moderni »... Di *Platone* Diogene Laerzio ha detto che è l'iniziatore della *dialettica,* cioè della terza scienza filosofica (come Talete è l'iniziatore della filosofia della natura e Socrate della filosofia morale)[55], ma intorno a questo merito di Platone riflettono poco proprio quelli che piú strepitano su di esso...

Platone e la dialettica

... « Si è riguardata spesso la dialettica come un'*arte,* quasi che si fondasse su un *talento* soggettivo e non appartenesse all'oggettività del concetto » (336-337)... È un grande merito di Kant l'aver introdotto di nuovo la dialettica, l'averla riconosciuta « necessaria alla ragione » (337), ma il risultato (dell'applicazione della dialettica) deve essere l'« opposto » (di quello del kantismo). *Cfr. sotto.*

Oggettività della dialettica...

Segue quindi uno *schizzo della dialettica,* che è molto interessante, chiaro, importante:

... « Oltre a presentarsi di solito come un che di accidentale, la dialettica è solita poi avere questa forma piú precisa: di un dato oggetto, per esempio del mondo, del movimento, del punto, ecc., si mostra come gli inerisca una qualche determinazione, per esempio, secondo l'ordine degli oggetti indicati, la finalità nello spazio o nel tempo, il trovarsi in *questo* luogo, la negazione assoluta dello spazio; ma

poi si mostra come altrettanto necessaria anche la determinazione opposta, per esempio l'infinità nello spazio e nel tempo, il non trovarsi in questo luogo, il riferimento allo spazio e quindi la spazialità. La piú antica scuola eleatica ha applicato la sua dialettica in principal modo contro il movimento, Platone invece spesso contro le rappresentazioni e i concetti del suo tempo, in particolare contro i sofisti, ma anche contro le categorie pure e le determinazioni della riflessione; l'evoluto scetticismo posteriore ha esteso la dialettica non soltanto ai cosiddetti fatti immediati della coscienza e alle massime del vivere quotidiano, ma anche a tutti i concetti scientifici. Ora, la conclusione che si desume da questa dialettica è, in generale, la *contraddittorietà* e *nullità* delle affermazioni stabilite. Ma questo può avvenire in un duplice senso: nel senso oggettivo, per cui l'*oggetto* che si contraddice in sé stesso a questo modo si toglie ed è nullo; — era questa, per esempio, la conclusione degli eleati, secondo la quale veniva negata la *verità* del mondo, del movimento, del punto; — o nel senso soggettivo, per cui il *conoscere è difettoso*. Quest'ultima conclusione viene ora intesa nel senso che sia soltanto la dialettica a produrre l'artificio di una falsa apparenza. Questo è il modo di vedere consueto del cosiddetto sano intelletto umano, che si attiene all'evidenza *sensibile* e alle rappresentazioni ed enunciazioni consuete » (337-338)...

dalla storia della dialettica

la funzione dello scetticismo nella storia della dialettica

la dialettica viene intesa come Kunststück

Diogene-il-cane [56], per esempio, dimostra il movimento mettendosi a camminare: « una confutazione volgare », dice Hegel.

kantismo = (anche) scetticismo

... « Oppure il risultato della nullità soggettiva della dialettica non riguarda la dialettica stessa, ma piuttosto quel conoscere contro cui essa è rivolta e, nel senso dello scetticismo e della filosofia kantiana, il *conoscere* in generale.»

... « Il pregiudizio fondamentale è qui che la dialettica abbia *soltanto un risultato negativo* » (338).

Tra l'altro, è un merito di Kant aver richiamato l'attenzione sulla dialettica e sull'esame delle « determinazioni del pensiero in sé e per sé » (339).

È vero! *Rappresentazione* e *pensiero*, sviluppo di entrambi, nil aliud.

« L'oggetto, quale esso e senza il pensiero e il concetto, è una rappresentazione o un nome; soltanto nelle determinazioni del pensiero e del concetto esso *e* ciò che *e* »...

L'oggetto si rivela dialettico

.. « Non si deve pertanto considerare come una colpa di un oggetto o del conoscere, se essi per la loro natura o per un qualche collegamento estrinseco si rivelano dialettici »...

I concetti non sono immobili, ma di per sé, per loro natura, sono = *trapasso*

... « Cosí, tutti gli opposti, assunti come un che di stabile, per esempio, finito e infinito, individuale e universale, sono in contraddizione tra loro non per un collegamento estrinseco, ma anzi, come ha mostrato l'esame della loro natura, sono in sé e per sé il passare » (339)...

Il primo concetto universale (anche = ogni concetto universale, il primo che càpita)

« Questo e ora il modo di vedere ricordato sopra, secondo cui un primo universale # , *considerato in sé e per sé*, si rivela come l'altro da sé »...

Questo è molto importante per la comprensione della dialettica

... « ma l'altro non è essenzialmente il vuoto negativo, il nulla, *che viene preso come il risultato abituale della dialettica*, bensí è l'altro del primo, il negativo dell'immediato; esso è quindi determinato come il mediato, e in generale contiene in sé la determinazione del primo. Il primo è pertanto essenzialmente anche *conservato* e *mantenuto*. Tenere fermo il positivo nel *suo* negativo, il contenuto del presupposto nel suo risultato, ecco ciò che vi è di piú importante nel conoscere razionale; basta solo la riflessio-

ne piú semplice per persuadersi dell'assoluta verità e necessità di questa istanza, e, riguardo agli *esempi* per dimostrare questo, l'intera logica non consiste in altro » (340).

Non la nuda negazione, non la negazione irriflessa, *non* la negazione *scettica,* l'esitazione, il dubbio sono caratteristici ed essenziali nella dialettica, — la quale contiene indubbiamente in sé l'elemento della negazione e, per giunta, come suo elemento piú importante, — ma la negazione come momento della connessione, come momento di sviluppo, con la conservazione del positivo, cioè senza alcuna esitazione, senza alcun eclettismo.

La dialettica consiste, in generale, nella negazione della *prima* proposizione, nella sua sostituzione con la *seconda* (nel trapasso della prima nella seconda, nell'indicazione del nesso tra la prima e la seconda, ecc.). La seconda può essere presa come predicato della prima:

« per esempio, il finito è infinito, l'uno è molteplice, l'individuale è universale » (341)...

... « Poiché il primo, ossia l'immediato, è il concetto *in sé,* e quindi è anche il negativo in sé, il momento dialettico di quest'ultimo consiste nel fatto che la *differenza,* che esso contiene *in sé,* venga posta dentro di esso. Al contrario, il secondo è appunto il *determinato,* la *differenza* o rapporto; il suo momento dialettico consiste quindi nel porre l'*unità* in esso contenuta » (341-342)...

***in sé* =**
in potenza, non ancora sviluppato, non ancora dispiegato

(Riguardo alle « prime » affermazioni, tesi, ecc. positive, semplici e originarie, il « momento dialettico », *o s s i a* la considerazione scientifica, esige che si indichi la differenza, la connessione, il passaggio. In mancanza di questo, la semplice affermazione positiva è incompleta, inerte, morta. Riguardo alla « seconda » tesi, alla tesi negativa, il « momento dia-

lettico » esige che si indichi l'« *u n i t à* », cioè la connessione del negativo con il positivo, il rinvenimento di questo positivo nel negativo. Dall'affermazione alla negazione; dalla negazione all'« unità » con ciò che è affermato; senza questo la dialettica diventa nuda negazione, giuoco e scepsi.)

... « Se pertanto il negativo, il determinato, il rapporto, il giudizio e tutte le determinazioni comprese in questo secondo momento non appaiono già per sé stesse come la contraddizione e come dialettiche, questo è unicamente un semplice difetto del pensare, che non connette insieme i propri pensieri. E, infatti, il materiale — le determinazioni *opposte* in *un'unica relazione* — è già *posto* e presente per il pensiero. Ma il pensiero formale si dà per legge l'identità, fa cadere il contenuto contraddittorio che ha dinanzi a sé nella sfera della rappresentazione, nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio viene tenuto *separato* nella giustapposizione e nella successione e si presenta cosí dinanzi alla coscienza *s e n z a i l r e c i p r o c o c o n t a t t o* » (342).

NB

« Si presenta dinanzi alla coscienza senza il reciproco contatto » (l'oggetto): ecco l'essenza dell'antidialettica. Solo che qui Hegel sembra mostrare le orecchie d'asino dell'idealismo, riferendo il tempo e lo spazio (in rapporto con la rappresentazione) a qualcosa di *inferiore* rispetto al *pensiero*. Del resto, la rappresentazione è in un *certo* senso indubbiamente inferiore. La sostanza è che il pensiero deve *afferrare* tutta la « rappresentazione » nel suo movimento, e *p e r q u e s t o* il *pensiero* deve essere dialettico. La rappresentazione è *p i ú v i c i n a* alla realtà che non il pensiero? Sí e no. La rappresentazione non può cogliere il

movimento *n e l l a* sua *t o t a l i t à*, non afferra, per esempio, il movimento a una velocità di 300.000 chilometri al secondo, ma il *pensiero* lo coglie e deve coglierlo. Il pensiero, tratto dalla rappresentazione, rispecchia anch'esso la realtà; il tempo è un modo d'essere della realtà oggettiva. Sta qui, nel concetto del tempo (e non nel rapporto tra la rappresentazione e il concetto), l'idealismo di Hegel.

...« Esso * si costruisce al riguardo il principio determinato che la contraddizione è impensabile; mentre, di fatto, il pensiero della contraddizione è il momento essenziale del concetto. Anche il pensiero formale pensa di fatto la contraddizione, ma esso ne distoglie subito lo sguardo, e con quel dire » (con l'enunciare che la contraddizione è impensabile) « passa soltanto all'astratta negazione.»

il sale della dialettica criterio della verità

unità di concetto e realtà

« La negatività qui considerata costituisce ora il *punto di svolta* nel movimento del concetto. Essa è il semplice punto della relazione negativa con sé, la fonte intima di ogni attività, di ogni automovimento vitale e spirituale, l'anima dialettica che ogni vero ha in sé e per cui soltanto esso è un vero; poiché solo su questa soggettività si fonda il togliersi dell'opposizione tra concetto e realtà e quella unità che è la verità. Il secondo negativo, il negativo del negativo, a cui siamo pervenuti, è il togliersi della contraddizione, ma questo togliersi, come anche la contraddizione, non è l'*operare di una* riflessione esteriore, ma invece l'*intimo* e *piú oggettivo* momento della vita e dello spirito, in virtú del quale un soggetto, una persona, un libero è » (342-343).

* Cioè il pensiero formale (*n.d.t.*).

Qui è importante: 1) la caratterizzazione della dialettica: automovimento, fonte di attività, movimento della vita e dello spirito; coincidenza dei concetti di soggetto (uomo) e realtà; 2) l'oggettivismo al massimo grado (« das objektivste Moment »).

Questa negazione della negazione è il terzo termine, dice Hegel (343), « se in generale si voglia *contare* », ma può essere riconosciuto anche come *quarto* (Quadruplizität) (344), se si contano *due* negazioni: la « semplice » (o « formale ») e l'« assoluta » (343 in fine).

La distinzione non mi è chiara, assoluta non è uguale a piú concreta?

« Che esso sia questa unità, e che tutta la forma del metodo sia una *triplicità,* è indubbiamente soltanto il lato superficiale ed estrinseco del modo di conoscere » (344),

NB: la « triplicità » della dialettica è il suo lato superficiale, estrinseco

ma, egli dice, è già « un merito infinito della filosofia kantiana » l'aver anche solo indicato questo lato (sia pure ohne Begriff *).

« Il formalismo si è in effetti impadronito anche della triplicità e si è attenuto al suo vuoto *schema*; ma il superficiale abuso e il vuoto del cosiddetto *costruire* filosofico moderno, consistente nell'inserire dappertutto questo schema formale, senza concetto e senza determinazione immanente, e nell'usarlo per istituire un ordine estrinseco, hanno reso quella forma noiosa e l'hanno screditata. Tuttavia, per la trivialità di quest'uso, essa non può perdere il suo valore intrinseco, ed è sempre da apprezzare altamente che si sia trovata anche solo la figura

Hegel ingiuria aspramente il formalismo, la noia, la vacuità del giocare con la dialettica

* senza concetto (*n.d.t.*).

del razionale sinora non compresa in concetti » (344-345).

Il risultato della negazione della negazione, questo terzo non è... « un terzo quieto, ma appunto come questa unità » (degli opposti) « è il movimento e l'attività che si mediano con sé stessi » (345)...

Il risultato di questa trasformazione dialettica nel « terzo », nella sintesi, è una nuova premessa, un'affermazione, ecc., che diventa di nuovo fonte di un'ulteriore analisi. Ma in essa, in questo « terzo » stadio, è già entrato il « *contenuto* » della conoscenza (« il contenuto del conoscere entra come tale nel giro della considerazione »), e il *metodo* si dilata a *sistema* (346).

Il cominciamento di tutti i ragionamenti, di tutta l'analisi, questa prima premessa, sembra ora già indeterminato, « imperfetto »; appare l'esigenza di dimostrarlo, di « dedurlo » (ableiten); si ottiene che « può apparire come l'esigenza del progresso infinito che va *all'indietro* nel dimostrare e nel dedurre » (347), ma, d'altra parte, la nuova premessa spinge *avanti*...

... « Il conoscere si svolge da contenuto a contenuto. Questo procedere si determina anzitutto per il fatto di cominciare da determinazioni semplici e per il fatto che le successive diventano sempre *piú ricche* e *concrete*. Il risultato contiene infatti il nuovo cominciamento, e questo si è arricchito nel suo corso di una nuova determinazione. L'universale costituisce il fondamento; e quindi l'avanzamento non è da prendere come un fluire da altro ad altro. Nel metodo assoluto il concetto si *conserva* nel suo essere altro, l'universale nella sua particolarizzazione, nel giudizio, nella realtà; in ogni fase dell'ulteriore determinazione l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente e non solo non perde niente e non si lascia niente alle spalle per questo suo avanzare

dialettico, ma anzi porta con sé tutto l'acquisito e si arricchisce e si condensa in sé » (349)...

(Questo frammento riassume a suo modo abbastanza bene ciò che è la dialettica.)

Ma l'*estensione* esige anche un *approfondimento* (*«In-sich-gehen»*) «e la maggiore estensione è parimente una piú alta intensità ».

« Il piú ricco è quindi il piú concreto e *il piú soggettivo,* e ciò che ritorna a sé nella piú semplice profondità è il piú potente e invadente » (349).

NB *questo:* *il piú ricco è il piú concreto e soggettivo*

« Cosí avviene che ogni passo avanti verso l'ulteriore determinazione, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un *riavvicinamento* a esso, e che pertanto ciò che prima poteva sembrare diverso — la regressiva fondazione del cominciamento e la sua ulteriore progressiva determinazione — coincide ed è la stessa cosa » (350).

Non si può deprezieren questo cominciamento indeterminato:

... « non c'è bisogno di svalutarlo per il fatto che lo » (il cominciamento) « si può far valere solo provvisoriamente e ipoteticamente. Ciò che si potrebbe obiettare contro di esso, — per esempio, che la conoscenza umana è limitata e che prima di venire alla cosa occorre esaminare criticamente lo strumento del conoscere, — sono appunto i presupposti che, come determinazioni concrete, recano con sé l'esigenza della loro mediazione e fondazione. Poiché questi presupposti non hanno formalmente alcun vantaggio rispetto a quel *cominciamento* con la cosa stessa contro cui protestano, e anzi, poiché per il loro contenuto piú concreto hanno bisogno di una deduzione, essi vanno considerati soltanto come *vane pretese*, alle quali non è da dedicare attenzione piú che ad altro. Il loro contenuto è non vero, in quanto essi rendono irrefutabile e assoluto

NB
Hegel
contro
Kant

ciò che è saputo come finito e non vero, cioè un conoscere limitato, determinato come forma e strumento rispetto al suo contenuto; questo conoscere non vero è esso stesso anche la forma, il fondare che va all'indietro. Anche il metodo della verità conosce il cominciamento come un che di imperfetto, in quanto esso è cominciamento, ma al tempo stesso conosce questo imperfetto in generale come un che di necessario, perché la verità non è altro che il venire a sé stesso attraverso la negatività dell'immediatezza » (350-351)...

contro Kant (giusto)

... « In virtú dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un *circolo* chiuso in sé stesso, al cui cominciamento, che è il fondamento semplice, la mediazione rannoda la fine; inoltre, questo circolo è *un circolo di circoli* [...]. Frammenti di questa catena sono le singole scienze » (351)...

La scienza è un *circolo di circoli*

« Il metodo è il concetto puro, che si riferisce soltanto a sé stesso; esso è quindi quel semplice riferimento a sé che è l'essere. Ma ora è anche un essere *riempito*, il concetto che comprende sé stesso, l'essere come totalità concreta e insieme assolutamente intensiva »...

NB: il nesso del metodo dialettico con l'« erfülltes Sein », con l'essere pieno di contenuto e concreto

... « In secondo luogo, quest'idea » ((die Idee des absoluten Erkennens)) « è ancora logica, è racchiusa nel pensiero puro ed è soltanto la scienza del concetto divino. Il suo sistematico sviluppo è invero esso stesso una realizzazione, ma contenuta dentro questa stessa sfera. La pura idea del conoscere, in quanto è racchiusa nella soggettività, è *impulso* a togliere la soggettività; e la verità pura, come risultato ultimo, diventa anche il *cominciamento di un'altra sfera e scienza*. Questo passaggio merita di essere qui solo accennato.

« In quanto cioè l'idea si pone come unità assoluta del concetto puro e della sua realtà, e quindi si racchiude nell'immediatezza dell'*essere,* essa è allora, come totalità in questa forma, *natura* » (352-353).

Passaggio dall'idea alla *natura*...

Questa proposizione dell'*ultima* pagina, 353, della *Logica* è arcinotevole. Trapasso dell'idea logica in *natura.* Il materialismo è a portata di mano. Aveva ragione Engels nel dire che il sistema di Hegel è un materialismo con la testa in giú [57]. Questa non è l'ultima proposizione della *Logica,* ma il resto, sino alla fine della pagina, non ha importanza.

NB: nella piccola Logica (*Enciclopedia,* § 244, Zusatz, p. 414) l'*ultima* proposizione del libro è: «diese seiende Idee aber ist die Natur » *.

Fine della *Logica.* 17-XII-1914.

È da rilevare che l'intero capitolo sull'« idea assoluta » non fa quasi parola di Dio (forse una sola volta è sfuggito casualmente un « concetto » « divino ») e inoltre — *NB questo* – quasi non contiene specificamente l'*idealismo*, ma ha come oggetto principale il *metodo dialettico*. Compendio e riassunto, ultima parola ed essenza della logica di Hegel è il *metodo dialettico*: questo è eccezionalmente importante. E ancora una cosa: in quest'opera di Hegel, che è *la più idealistica*, vi è *il meno* di idealismo e *il più* di materialismo. È « contraddittorio », ma è un fatto!

NB

* « ma quest'idea esistente è la natura » (*n.d.t.*).

Volume VI, p. 399:

NB:
« il genere o la forza e la legge »
(genere = legge!)

Enciclopedia, § 227: eccellente sul metodo *analitico* (« scomporre » il fenomeno « dato concreto », « dare la forma dell'universalità astratta » ai suoi singoli lati e « herausheben * » « il genere o la forza e la legge »), p. 398, e sulla sua applicazione:

Non dipende affatto dal « nostro arbitrio » (398) l'applicare il metodo analitico o il metodo sintetico (come man zu sprechen pflegt **), ma dipende invece dalla « forma stessa dell'oggetto da conoscere ».

Locke e gli empiristi si attengono al punto di vista dell'analisi. E ripetono spesso che « il conoscere in generale non potrebbe fare di piú » (399).

Molto giusto! Cfr. la nota di Marx nel *Capitale*, I, 5.2 [58].

« Ma è subito evidente che questo è uno stravolgere le cose e che il conoscere che voglia prendere le cose cosí come *sono* cade qui in contraddizione con sé stesso.» Il chimico, per esempio, « martert » *** un pezzo di carne e vi scopre l'azoto, l'ossigeno, ecc. « Ma queste materie astratte non sono piú carne.»

Si possono dare molte definizioni, perché gli oggetti hanno molti lati:

« Quanto piú ricco è l'oggetto da definire, ossia quanti piú lati diversi esso offre all'esame, tanto piú diverse sono le definizioni che se ne suole dare » (400, § 229): per esempio, la definizione della vita, dello Stato, ecc.

Spinoza e Schelling forniscono nelle loro definizioni una massa di elementi « speculativi » (evidentemente, Hegel usa qui questo termine nella sua accezione migliore), ma « sotto forma di asserzione ». La filosofia deve invece tutto dimostrare e dedurre e non limitarsi alle definizioni.

* « estrarre », « far risaltare » (*n.d.t.*).
** si è soliti dire (*n.d.t.*).
*** « tortura » (*n.d.t.*).

La partizione (Einteilung) deve essere « naturale, e non puramente artificiosa, cioè arbitraria » (401).

pp. *403-404*: stizza contro la « costruzione » e il « giuoco » del costruire, mentre la questione sta nel « concetto », nell'« idea », nell'«unità del concetto e dell'oggettività» (403)...

Nella piccola *Enciclopedia*, § 233, la sezione *b* è intitolata: *Das Wollen* (ciò che nella *grande Logica* è *die Idee des Guten*).

L'attività è « contraddizione », il fine è reale e irreale, possibile e non ... ecc.

« Ma formalmente la scomparsa di questa contraddizione sta nel fatto che l'attività toglie la soggettività dello scopo e con ciò stesso anche l'oggettività, l'opposizione per cui entrambe sono finite, e non toglie solo l'unilateralità di questa soggettività, ma la soggettività in generale » (406).

La posizione di *Kant* e di *Fichte* (soprattutto nella filosofia morale) è la posizione dello scopo, del dover essere soggettivo (407) (senza connessione con l'oggettività)...

Parlando dell'idea assoluta, Hegel dileggia (§ 237, v. VI, p. 409) le « declamazioni » su quest'idea, quasi che in essa tutto si riveli, e osserva che:

« l'idea assoluta [...] è [...] l'universale, ma l'universale non semplicemente come forma astratta, al quale [sic!] il contenuto particolare si opponga come un altro, ma come la forma assoluta in cui sono ritornate tutte le determinazioni, tutta la pienezza del contenuto posto per loro tramite. L'idea assoluta è da paragonare in tal senso al vecchio che pronunci le stesse proposizioni religiose del bambino, ma per il quale esse assumono il significato di tutta la sua vita. Pur se il bambino comprende il contenuto religioso, quest'ultimo ha tuttavia valore solo per lui come qualcosa al di fuori del quale sta tutta la vita e tutto il mondo ».

très bien!

Un paragone eccellente! Invece della triviale religione bisogna prendere tutte le verità astratte

incantevole!

... « L'interesse sta nell'intero movimento » (§ 237, p. 409).

« Il contenuto è il vivente sviluppo della idea »... « Ognuno degli stadi sin qui esaminati è un'immagine dell'assoluto, ma anzitutto in guisa limitata » (410).

§ 238, aggiunta:

très bien

molto bene! (e plastico)

« Il metodo filosofico è a un tempo analitico e sintetico, non nel senso però che questi due metodi del conoscere finito stiano insieme o si alternino, ma invece nel senso che esso li contiene entrambi in sé come tolti e *in ogni suo movimento* si comporta al tempo stesso analiticamente e sinteticamente. Il pensiero filosofico opera analiticamente, in quanto si limita ad accogliere il suo oggetto, l'idea, lascia che l'idea si affermi e, per cosí dire, ne osserva soltanto il movimento e lo sviluppo. Il filosofare è in tal senso del tutto passivo. Ma in pari tempo il pensiero filosofico è sintetico e si manifesta come l'attività del concetto stesso. Ma questo esige che ci si astenga dalle supposizioni personali e dalle opinioni particolari, che tendono sempre a venir fuori » (411)...

(§ 243, p. 413)... « Il metodo, in questo modo, non è forma esterna, ma l'anima e il concetto del contenuto »...

(Fine dell'*Enciclopedia*; cfr. sopra, in margine, la citazione dalla fine della *Logica*[59].)

RECENTE LETTERATURA SU HEGEL [60]

I neohegeliani: *Caird, Bradley.*

J. B. Baillie, The origin and significance of Hegel's logic, London, 1901 (pp. 375). Recensione in *Revue philosophique,* 1902, n. 2, p. 312. A quanto sembra, l'autore non si limita (come Vera) a ripetere i termini di Hegel, ma si studia di esaminarlo e interpretarlo *storicamente.* Tra l'altro, capitolo X: rapporto tra logica e natura (Hegel non avrebbe raggiunto lo scopo). L'importanza di Hegel starebbe nel fatto che egli « ha dimostrato il carattere *oggettivo* della conoscenza » (p. 314)...

William Wallace, Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his logic, Oxford-London, 1894. Recensione in *Revue philosophique,* 1894, n. 2, p. 538. Seconda edizione, la prima è del 1874. L'autore ha tradotto la *Logica* di Hegel.

« Il signor Wallace espone con precisione la concezione hegeliana di questa scienza » (della logica), « scienza che presiede tanto alla filosofia della natura quanto alla filosofia dello spirito, poiché il pensiero puro, o idea, è il fondamento comune della realtà materiale e di quella psichica » (540).

Dello stesso: 1894, traduzione di *Philosophy of mind* [61], con un capitolo esplicativo. Recensione ibidem.

Su *Wallace* una recensione elogiativa, ma vuota di contenuto, in *Zeitschrift für Philosophie*, v. 111, 1898, p. 208.

P. Rotta, La rinascita dell'Hegel e la filosofia perenne, nell'italiana *Rivista di filosofia,* 1911, I. (Recensione in *Revue philosophique,* 1911, n. 2, p. 333.)

Rotta è un seguace di *Caird*. A quanto pare, nihil.

interpretazione idealistica dell'energia??

Tra l'altro, « la concezione neohegeliana di Bradley circa un'energia invisibile, che si manifesta costantemente, è presente e operante in ogni mutamento e in ogni attività individuale »[62].

J. Grier Hibben, Hegel's logic, an essay in interpretation, New York, 1902 (pp. 313).

L'autore della recensione[63] sottolinea, in generale, «la rinascita dell'hegelismo nei paesi anglosassoni », « negli ultimi anni ».

Recensione in *Revue philosophique, 1904,* I, p. 430: « Nonostante il titolo, il lavoro del signor H. non è tanto un commento interpretativo quanto invece un riassunto quasi letterale ». L'autore ha compilato una specie di *dizionario dei termini* usati nella *Logica* di Hegel. Ma non starebbe qui la sostanza: « I commentatori disputano ancora sulla posizione assunta da Hegel, sul significato fondamentale e sullo scopo effettivo della sua dialettica. Alle celebri critiche di *Seth* si sono opposte talune esegesi recenti, quelle, segnatamente, di *Mc Taggart* e di *G. Noël,* che attribuiscono alla *Logica,* presa nel suo insieme, un significato radicalmente diverso » (431).

NB

A giudizio di Hibben, la *Logica* di Hegel « non è un semplice sistema speculativo, una combinazione piú o meno dotta di concetti astratti »; essa è, al tempo stesso, « un'interpretazione della vita universale in tutta la pienezza del suo significato concreto » (p. 430).

NB

Preussische Jahrbücher (v. 151), 1913, marzo, articolo del dr. Ferd. J. Schmidt: *Hegel und Marx*. L'autore elogia la svolta verso Hegel, ingiuria la « scolastica teoretico-conoscitiva », cita i neohegeliani *Constantin Rössler* e *Adolf Lasson* (dei *Preussische Jahrbücher*) e, riguardo al libro di *Plenge* [64], dichiara che Marx non avrebbe capito il significato dell'« idea nazionale » come sintesi. Il merito di Marx — organizzare gli operai — è grande, ma... unilaterale.

Modello di castrazione « liberale » (piú esattamente, borghese, nel senso del filantropismo per gli operai, poiché l'autore è, con ogni probabilità, un conservatore) di Marx.

NB

Mc Taggart Ellis Mc Taggart, *Studies in the hegelian dialectic*, Cambridge, 1896 (pp. 259). Recensione in *Zeitschrift für Philosophie*, v. 119 (1902), p. 185. L'autore, considerato uno specialista della filosofia di Hegel, parrebbe difenderla contro Seth, Balfour, Lotze, Trendelenburg, ecc. (il Mc Taggart è, evidentemente, un arcidealista).

Emil Hammacher, *Die Bedeutung der Philosophie Hegels* (pp. 92), Leipzig, 1911.

Recensione in *Zeitschrift für Philosophie*, v. 148 (1912), p. 95. Sembra vi siano discrete osservazioni sulla « ripresa dell'idealismo postkantiano nel presente »; Windelband sarebbe

un agnostico (p. 96), ecc., ma l'autore, come del resto Riehl, Dilthey e altre « stelle », non avrebbe capito affatto l'« idealismo assoluto » di Hegel. Si sarebbe accinto a un lavoro superiore alle sue forze.

Andrew Seth, *The development from Kant to Hegel with chapters on the philosophy of religion*, London, 1882. Recensione in *Zeitschrift für Philosophie*, v. 83, p. 145 (1883).
Sembra che l'autore difenda Hegel contro Kant. (In generale, è elogiativa.)

Stirling, *The secret of Hegel*. Recensione, *ivi*, v. 53 (1868), p. 268. L'autore, un appassionato di Hegel, lo spiegherebbe agli inglesi.

Bertrando Spaventa, *Da Socrate ad Hegel*, Bari, 1905 (pp. 432, L. 4,50). Recensione, *ivi*, v. 129 (1906). Si tratterebbe di una raccolta di articoli, riguardanti tra l'altro Hegel, di cui Spaventa è un fedele seguace.

Stirling, *The secret of Hegel*.

In italiano:
Spaventa, *Da Socrate ad Hegel*.
Raff. Mariano.

In tedesco:
Michelet und Haring, *Dialektische Methode Hegels* (1888).
Schmitt, *Das Geheimnis der hegelschen Dialektik* (1888).

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Su Jean Perrin[65]

Notare: *J. Perrin, Traité de chimie physique. Les principes* (pp. 300), Paris, 1903. Recensione di *Abel Rey* in *Revue philosophique,* 1904, 1, col titolo: *Les principes philosophiques de la chimie physique.* (Perrin analizza i concetti di *forza,* ecc., di *causa,* ecc., di *energia,* ecc., contro l'« *interpretazione dell' energia* come sostanza misteriosa » (p. 401)... Abel Rey definisce Perrin un avversario dei « sistemi *neoscettici* ».)

Su Peter Genoff [66]

Peter Genoff, *Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Zürich, 1911 (Berner Dissertation) (pp. 89).

Landesbibliothek

Questo lavoro, puramente scolastico, consta *quasi esclusivamente* di citazioni dalle opere di Feuerbach | secondo l'*edizione Jodl* |. Può essere utile *soltanto* come *silloge* di citazioni, ma non è nemmeno completa.

Il tema è stato *tutt'altro* che elaborato dall'autore.

L'autore cita principalmente:

v. II, soprattutto *Thesen* und *Grundsätze*, poi *Wider den Dualismus*.

v. X, soprattutto *Über Spiritualismus und Materialismus* [67].

NB v. VIII, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (lo stesso Feuerbach ha scritto, nel *1848*, che si tratta di un'opera piú matura dell'*Essenza del cristianesimo*, uscita nel *1841*) | VIII, pp. 26, 29; 102-109; 288; 329, ecc. |

v. VII, *Das Wesen der Religion* (*1845: Feuerbach la considera importante*).

v. IV, *Leibniz* con *a n n o t a z i o n i del 1 8 4 7*. (NB) | IV. pp. 261; 197; 190-191; 274 |.

v. VII, Aggiunte a *Wesen des Christentums*.

L'autore cita (nello spirito di Feuerbach):
Ebbinghaus, *Experimentelle Psychologie*, p. 110 e 45.
F. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*, p. 403.
A. Forel, *Gehirn und Seele*, X. Aufl., p. 14.

Lange (II v., p. 104) avrebbe chiaramente torto contro Feuerbach (p. 83 e 88), travisando (e negando) il materialismo di Feuerbach [68].

All'inizio l'autore delinea uno schizzo dello sviluppo filosofico di Feuerbach: *Todesgedanken* (1830), ancora hegeliano; *Der Schriftsteller und der Mensch* * (1834), inizio della rottura; *Kritik des Antihegel* (1835), contro i nemici di Hegel, ma non a favore di Hege (cfr. Grün [69], I, 390 e 398, II, 409). *Critica della filosofia hegeliana* (1839). *L'essenza del cristianesimo (1841)* — rottura — *Tesi* e *Princípi della filosofia dell'avvenire* (1842 e 1843). *L'essenza della religione* (1845). *Lezioni sull'essenza della religione (1847)*.

* Qui l'autore « non » era « panteista, ma politeista » (p. 15); « piú leibniziano che hegeliano » (p. 15).

Paul Volkmann, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften* (Wissenschaft und Hypothese, IX), 2. Aufl., Leipzig, 1910

(Nat. IV. 171 bibl. Berna)

L'autore è un eclettico ed è volgare in filosofia, soprattutto negli scritti contro Haeckel, su Buckle, ecc., ecc. Ma è tuttavia orientato in senso materialistico, per esempio, a p. 35: « Il problema è di sapere se siamo noi a prescrivere i concetti alla natura o la natura a noi »; è per la combinazione dei due modi di vedere. *Mach* ha ragione (p. 38), ma ad esso (al punto di vista di Mach) oppongo quello « oggettivo »:

« Cosí, io ritengo che la logica in noi tragga la sua origine dal corso regolare delle cose fuori di noi, che l'esteriore necessità dei processi naturali sia la nostra prima e vera maestra » (p. 39).

Insorge contro la fenomenologia e il monismo contemporaneo, ma non capisce affatto l'*essenza* della filosofia materialistica e di quella idealistica. In sostanza, riduce la cosa ai « metodi » delle scienze naturali nello spirito generale del positivismo. Non sa neanche impostare il problema della realtà oggettiva della natura *fuori* della coscienza (e delle sensazioni) dell'umanità.

Max Verworn, *Die Biogenhypothese,* Jena, 1903.

(Med. 5218)

L'autore sviluppa il tema particolare della « *sostanza vivente* » e del metabolismo chimico. Un tema particolare.

cfr. p. 9 definizione di « Enzyme »[70]

C'è un indice bibliografico sulla questione.

p. 112: « ipotesi di lavoro »: è qui l'essenziale. Per esempio, nel sec. XIX il materialismo avrebbe recato grande utilità alle scienze naturali, ma oggi « nessun naturalista filosofo riterrà adeguata la concezione materialistica » (112). Non esistono verità eterne. Importanza delle idee, loro Fruchtbarkeit *, loro funzione come « fermento », « che crea e agisce » (113).

È qui caratteristica l'ingenua espressione dell'idea che il « materialismo » infastidisce! Nessun concetto del materialismo dialettico e totale incapacità di distinguere il materialismo come *filosofia* dalle singole vedute fossilizzate dei *filistei* di una data epoca che si dicono materialisti.

Lo scopo dell'autore — l'« analisi meccanica dei fenomeni della vita » (p. 1, prefazione) — rimanda all'ultimo capitolo dell'*Allgemeine Physiologie.*

* fruttuosità, fecondità (*n.d.t.*).

Invece di « proteina vivente » (p. 25), nozione che sarebbe poco chiara, invece di « molecola proteica vivente » (« poiché la molecola non può esser vivente »), l'autore propone di parlare di « Biogenmolekül » (p. 25).

La trasformazione del chimico nel vivente: ecco dove sta, evidentemente, la sostanza della questione. Per muoverci liberamente tra queste novità ancora oscure e ipotetiche, abbasso il « materialismo », abbasso le vecchie idee (« molecola ») che c'« impacciano », diamo nuovi nomi (biogeno) per cercare piú liberamente nuove cognizioni! *NB*. Sul problema delle fonti e dei motivi *vitali* che sollecitano l'« idealismo » contemporaneo nella fisica e nelle scienze naturali in genere.

RIASSUNTO DEL « LEIBNIZ » DI FEUERBACH [71]

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, v. IV, 1910: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der leibnizschen Philosophie.*

Nella brillante presentazione di Leibniz sono da notare alcuni passi particolarmente rilevanti (il che non è facile, giacché tutto — ossia la prima parte (§§ 1-3) — è cosa molto rilevante), nonché le *a g g i u n t e d e l 1 8 4 7*.

| Feuerbach ha scritto il *Leibniz* nel 1836, quando era ancora idealista. |

§ 20
§ 21
e singoli passi sono del *1847*

p. 27: il tratto che differenzia Leibniz da Spinoza: in Leibniz al concetto di sostanza si aggiunge il *c o n c e t t o d i f o r z a* « e cioè di forza attiva »... il principio di « attività spontanea » (29).

Ergo, attraverso la teologia Leibniz si è accostato al principio della connessione inscindibile (e universale, assoluta) tra materia e movimento. Cosí, sembra, è da intendere Feuerbach?

p. 32: « L'essenza di Spinoza è l'unità; quella di Leibniz è la differenza, la distinzione ».

p. 34: La filosofia di Spinoza è un *telescopio,* quella di Leibniz un *microscopio* [72].

« Il mondo di Spinoza è un vetro acromatico della divinità, un medium attraverso cui vediamo soltanto l'incolore luce divina della sostanza unica; il mondo di Leibniz è un cristallo sfaccettato, un brillante, che, per la sua originale essenza, tramuta la semplice luce della sostanza in una ricchezza infinitamente policroma e al tempo stesso la oscura » (sic!).

p. 40: « La sostanza corporea non è quindi per Leibniz, come per Descartes, una massa soltanto estesa, morta, messa in moto dall'esterno, ma, *come sostanza,* ha in sé stessa una forza attiva, un irrequieto principio di attività ».

Per questo, senza dubbio, anche Marx stimava Leibniz [73], a dispetto dei suoi, di Leibniz, tratti « lassalliani » e delle sue tendenze alla conciliazione nella politica e nella religione.

La monade è il principio della filosofia di Leibniz. Individualità, movimento, anima (di un genere particolare). Non gli atomi morti, ma le *monadi* (anime di un genere particolare) viventi, mobili, che riflettono in sé stesse tutto il mondo e possiedono la capacità di rappresentare: ecco gli « elementi ultimi » (p. 45).

NB

Ogni monade è diversa dall'altra.

« Sarebbe [...] del tutto in contraddizione con la bellezza, con l'ordine e con la ragione della natura, se il principio della vita o delle azioni intrinseche, proprie, fosse connesso soltanto con una parte minima o speciale della materia » (Leibniz, p. 45).

« Tutta la natura è quindi piena di anime, come hanno giustamente riconosciuto i filosofi antichi, oppure di esseri analoghi alle anime. Con il microscopio si può infatti accertare che esiste una moltitudine di esseri viventi, non

visibili a occhio nudo, e che esistono piú anime che non granelli di sabbia e atomi » (Leibniz, p. 45).

Cfr. gli elettroni!

Proprietà della monade: Vorstellung, Repräsentation.

« Ma la Vorstellung stessa è soltanto la Repräsentation (riproduzione e raffigurazione) del complesso o dell'esteriore, cioè del molteplice, nel semplice »... o... « lo stato transitorio che nell'unità, o nella sostanza semplice, contiene e riproduce la molteplicità » (*Leibniz*, p. 49) — verworrene * (p. 50) (konfuse, p. 52) Vorstellung nella monade — (anche nell'uomo vi sarebbero molti sentimenti inconsapevoli, verworrene, ecc.).

Ogni monade è « un mondo per sé, una unità autosufficiente » (*Leibniz*, p. 55).

« Un misto di rappresentazioni confuse: ecco che cosa sono i sensi, ecco che cos'è la materia » (Leibniz, p. 58)... « La materia è quindi il nesso delle monadi » (*Ibidem*)...

Mia libera riesposizione: Monadi = anime di un genere particolare. Leibniz = idealista. La materia è qualcosa come un'alienazione dell'anima o una gelatina che unisce le monadi mediante un nesso mondano, corporeo.

« [...] la realtà assoluta sta soltanto nelle monadi e nelle loro rappresentazioni » (Leibniz, p. 60). La materia è soltanto *fenomeno*.

« La chiarezza è soltanto spirito » (p. 62) ... la materia è invece « oscurità e illibertà » (64).

* indistinta (*n.d.t.*).

Lo spazio è « in sé un che di ideale » (Leibniz, pp. 70-71).

... « Il principio materiale della diversità della materia è il movimento » (72)...

« Ancor meno esiste nella natura materiale uno spazio vuoto, come vogliono Newton e i suoi seguaci. La pompa pneumatica non dimostra affatto l'esistenza di un vuoto, poiché il vetro ha pori attraverso cui possono passare materie sottili d'ogni specie » (*Leibniz,* 76-77).

« La materia è un fenomeno » (Leibniz, 78). « L'essere per sé della monade è la sua anima, il suo esser per l'altro è la materia » (Feuerbach, 78). L'anima umana è la monade centrale, superiore, l'entelechia, ecc., ecc.

« E quindi ogni corpo è toccato da ciò che avviene nell'universo » (Leibniz, 83).

« La monade rappresenta tutto l'universo » (Leibniz, 83).

NB Leibniz è vissuto: 1646-1716

« La monade, non ostante la sua indivisibilità, è dotata di un impulso complesso, cioè di una molteplicità di rappresentazioni in sé, che aspirano ognuna alle proprie particolari modificazioni e che, per effetto della loro sostanziale connessione con tutte le altre cose, sono al tempo stesso in essa »... « L'individualità contiene in sé, come in embrione, l'infinito » (Leibniz, 84).

C'è qui una dialettica di un genere particolare e anche molto profonda, *non ostante* l'idealismo e il pretismo.

« Tutto nella natura è analogico » (Leibniz, 86).

NB

« Nella natura non vi è in generale niente di assolutamente discreto; tutte le opposizioni, tutti i limiti di spazio e di tempo e di genere svaniscono dinanzi alla continuità assoluta, dinanzi alla connessione infinita dell'universo » (Feuerbach, 87).

« La monade è toccata e colpita da ciò che avviene nel mondo, per effetto della sua originale natura, ch'è fatta di soli nervi, e non di carne e sangue »... non di meno « essa non è uno dei personaggi, ma solo una spettatrice del dramma del mondo. E proprio qui sta il difetto principale delle monadi » (Feuerbach, 90).

Accordo di anima e corpo: harmonie préétablie *da Dio*.

« Il lato debole di Leibniz » (Feuerbach, 95)[74].

« L'anima è una specie di automa spirituale » (Leibniz, 98). (Lo stesso Leibniz ha detto una volta che il passaggio dall'occasionalismo alla sua filosofia è ben facile, Feuerbach, 100.) Ma in Leibniz questo viene dedotto dalla « natura dell'anima » (101)...

Nella *Teodicea* (§ 17) Leibniz ripete in sostanza l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio.

Leibniz ha criticato l'empirismo di Locke, nei suoi *Nouveaux essais sur l'entendement*, dicendo che nihil est in intellectu, ecc. *nisi intellectus ipse* (!) (*152*).

(Anche Feuerbach, nella prima edizione, critica Locke idealisticamente.)

Il principio delle « *verità necessarie* » è « *in noi* » (Leibniz, 148).

Cfr. idem in Kant

Sono in noi le idee di sostanza, di mutamento, ecc. (Leibniz, 150).

« Essere determinato verso il meglio mediante la ragione è il grado piú alto della libertà » (Leibniz, 154).

« La filosofia di Leibniz è *idealismo* » (Feuerbach, 160), ecc. ecc.

trapasso verso Kant

... « Il politeismo gioioso e pieno di vita della monadologia di Leibniz è trapassato nel monoteismo severo, ma perciò piú intenso e spirituale, dell' " idealismo trascendentale " » (Feuerbach, 188).

pp. 188-220: aggiunte del *1847.*

derisione di Kant

p. 188: «Filosofia idealistica, aprioristica»...
« Ma, senza dubbio, ciò che per l'uomo è un *apriori* per il filosofo è invece un *aposteriori*; perché, una volta che l'uomo abbia raccolto esperienze e le abbia unificate in concetti universali, è naturalmente in condizione di enunciare "giudizi sintetici apriori". E quindi ciò che per un'età precedente è una *cosa di esperienza* diviene per un'età posteriore una *cosa di ragione* [...]. Cosí, l'elettricità e il magnetismo erano un tempo proprietà empiriche, cioè qui accidentali, e percepite nei singoli corpi, mentre oggi, per effetto di osservazioni piú ampie, sono divenute proprietà di tutti i corpi, sono divenute proprietà essenziali del corpo [...]. Quindi soltanto dal punto di vista della storia dell'umanità si può dare una risposta positiva alla questione dell'origine delle idee » (191-192)...

L'anima non è cera, non è una tabula rasa... « Per produrre la rappresentazione bisogna aggiungere qualcosa di diverso dall'oggetto, e sarebbe perciò una vera stoltezza, se io volessi derivare dall'oggetto questo diverso che fonda l'essere proprio della rappresentazione. Ma che cos'è allora questo diverso? La forma dell'universalità; giacché persino l'idea individuale, o rappresentazione, è, come osserva Leibniz, quanto meno nei riguardi dell'oggetto reale individuale, un che di generale, ossia nella fattispecie un che di indeterminato, di indifferente alle distinzioni, di distruttivo. La sensibilità è mas-

siccia, acritica, lussureggiante, mentre l'idea, la rappresentazione, è limitata soltanto all'universale e al necessario » (192).

« L'idea fondamentale dei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, come della *Critica della ragion pura*, è quindi questa: l'*universalità* e la da essa *inseparabile necessità* esprimono la natura propria dell'intelletto o dell'essere capace di rappresentazioni, e non possono pertanto provenire dai sensi, o dall'esperienza, cioè qui dall'esterno » (193)...

Leibniz e Kant la necessità è *inseparabile* dall'universalità NB

Quest'idea si trova già nei cartesiani: Feuerbach cita *Clauberg*[75] del *1652*.

kantismo = vecchio ciarpame

« Indubbiamente, quest'assioma » (che il tutto è maggiore della parte) « deve la sua certezza non all'induzione, ma all'intelletto, in quanto l'intelletto non ha in generale altro scopo e destinazione se non di generalizzare i dati dei sensi, per esimerci dalla tediosa fatica della ripetizione, per anticipare, sostituire ed economizzare l'esperienza sensibile e l'intuizione. Ma forse che l'intelletto fa questo di testa propria, senza che ve ne sia alcun fondamento nel senso? Il caso singolo, da me percepito sensibilmente, è forse singolo *in abstracto*? Non è esso qualitativamente determinato? E in questa qualità non vi è forse una identità dei singoli casi percepibile dal senso? [...] Forse che il senso mi mostra soltanto foglie, e non anche alberi? [...] Non esiste forse il *senso* dell'identico, del simile e del dissimile? Per i miei sensi non c'è forse differenza tra bianco e nero, giorno e notte, ferro e legno? [...] Non è il senso l'incondizionata affermazione di ciò che è? E quindi la suprema legge del pensiero, il principio di identità, non è forse anche una legge della sensibilità? E non poggia forse questa legge del pensiero sulla verità dell'intuizione sensibile? » (193-194)...

NB

Leibniz nei *Nouveaux essais:* « La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité » (libro III, capitolo 3, § 12). « Ma non è forse questa rassomiglianza una verità sensibile? Gli esseri che l'intelletto include in *una* classe, in *un* genere non affèttano forse il mio senso in modo identico o simile? [...] Per il mio senso sessuale — un senso che assume grande importanza anche teorica, benché venga per solito trascurato nella dottrina dei sensi — non c'è forse differenza tra una femmina animale e una femmina umana? Quale è allora la differenza tra l'intelletto e il senso o facoltà di sensazione? Il senso dà la *cosa,* ma l'intelletto ne dà il *nome.* Nell'intelletto non vi è niente che non sia già nel senso, ma ciò che nel senso è di fatto sta invece nell'intelletto solo di nome. L'intelletto è l'essere supremo, il reggitore del mondo; ma solo di nome, e non di fatto. Che cos'è il nome? Un tratto differenziale, un segno vistoso, che io tramuto in carattere, in rappresentante dell'oggetto, per presentarlo a me stesso nella sua totalità » (195).

bien dit! NB

bien dit!

« Il senso altrettanto bene dell'intelletto mi dice che il tutto è maggiore della parte; però non me lo dice con parole, ma con esempi, come quando si afferma, poniamo, che il dito è piú piccolo della mano » (196-197)...

« La certezza che il tutto è maggiore della parte non dipende quindi in verità dal senso. Da che cosa dipende allora? Dalla parola " tutto ". Nella proposizione: il tutto è maggiore della parte non si dice niente di piú di ciò che la parola " tutto " dice di per sé » (197)...

... « Leibniz, invece, in quanto idealista e spiritualista, converte il mezzo in fine, la negazione della sensibilità in essenza dello spirito » (198)...

... « Ciò che ha coscienza di sé esiste ed è

e si chiama anima. Noi ci convinciamo quindi dell'esistenza della nostra anima prim'ancora di esserci convinti dell'esistenza del nostro corpo. Senza dubbio il primo è la coscienza, ma è il primo soltanto per me, non in sé stesso. Nel senso della mia coscienza io *esisto perché sono cosciente*; ma nel senso della mia vita io *sono cosciente perché esisto*. Chi dei due ha ragione? Il corpo, cioè la natura, o la coscienza, cioè io? Io, naturalmente; come infatti potrei dar torto *a me stesso*? Ma nel fatto posso forse separare dal mio corpo la coscienza e pensarla per sé stessa? » (201)...

... « il mondo è oggetto dei sensi e oggetto del pensiero » (204).

« In un oggetto sensibile l'uomo distingue l'essere, come è realmente, quale oggetto dei sensi, dall'essere come è nel pensiero, in quanto astratto dai sensi. Il primo lo chiama *esistenza* o anche *individuo*, il secondo *essenza* o *genere*. L'uomo definisce l'essenza come un che di necessario e di eterno, — poiché, pur quando un essere sensibile scompaia dal mondo dei sensi, esso permane tuttavia come essenza pensata o rappresentata, — e definisce l'esistenza come un che di accidentale e transitorio » (205)...

... « Leibniz è cristiano *a metà*; egli è teista o cristiano *e* naturalista. Leibniz delimita la bontà e onnipotenza di Dio con il sapere, con l'intelletto; ma quest'intelletto è soltanto un gabinetto di scienze naturali, la rappresentazione della connessione della natura, dell'insieme del mondo; egli delimita quindi il suo teismo con il *naturalismo*; egli afferma e difende il teismo con ciò che lo toglie » (215)...

NB

p. 274 (dall'aggiunta del *1847*):

« Quanto si è discorso dell'inganno dei sensi, e quanto poco di quello della lingua, da cui il pensiero è altresí inseparabile! Ma quanto

rozzo è l'inganno dei sensi e quanto raffinato è, invece, l'inganno della lingua! Quanto a lungo mi ha portato per il naso l'universalità della ragione, l'universalità dell'io fichtiano e hegeliano, prima che, con l'aiuto dei miei cinque sensi, potessi infine capire, salvandomi l'anima, che tutte le difficoltà e tutti gli enigmi del logos, inteso come ragione, trovano la loro soluzione nel significato della parola! Ecco perché il detto di *Haym*: " la critica della ragione deve diventare critica della lingua ", è un detto che nel riguardo teorico mi sgorga dall'anima. Quanto poi all'opposizione tra me, come essere senziente e personale, e me, come essere pensante, essa si riduce, nel senso di questa annotazione e della dissertazione citata »[76] (dello stesso Feuerbach), « alla crassa opposizione per cui nel sentire io sono individuale e nel pensare sono universale. Ma io non sono nella sensazione meno universale di quanto sia individuale nel pensiero. L'accordo nel pensiero poggia sull'accordo nella sensazione » (274).

... « Ogni socialità poggia sulla premessa della similarità delle sensazioni tra gli uomini » (274).

Spinoza und Herbart (1836): pp. 400 sgg. *D i f e s a* di Spinoza dai triviali attacchi del « moralista » Herbart.

Si sottolinea l'oggettivismo di Spinoza, ecc. *N B.*

Verhältnis zu Hegel (1840 e später): pp. 417 sgg.

In modo non molto chiaro e frammentario si sottolinea che è stato un discepolo di Hegel.

Dalle annotazioni:

« Che cos'è una dialettica la quale sia in contraddizione con la nascita e lo sviluppo naturale? Dove sta la sua " necessità " »... (431).

Herr von Schelling (1843). Lettera a Marx (434 sgg.)[77]. Secondo la minuta. Demolizione di Schelling.

Fine del IV volume.

RIASSUNTO DELLE « LEZIONI SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA » DI HEGEL [78]

Hegel, *Werke*, vv. XIII-XV, Berlin, 1833-36:
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

Introduzione

p. 37 ... « Se il vero è astratto, allora non è vero. La sana ragione umana aspira al concreto [...]. La filosofia è massimamente ostile all'astratto e riconduce al concreto »...

p. 40: paragone della storia della filosofia con un *c i r c o l o*, « che ha alla propria periferia una grande moltitudine di altri circoli »...

Un paragone molto profondo e preciso!! Ogni sfumatura del pensiero = un circolo sul grande circolo (sulla spirale) dello sviluppo del pensiero umano in generale

... Affermo « che la successione dei sistemi filosofici nella storia è identica alla successione delle determinazioni concettuali dell'idea nella deduzione logica. Affermo che, se i concetti fondamentali dei sistemi manifestatisi nella storia della filosofia vengono *a s s o l u t a m e n t e s p o g l i a t i* di quanto si riferisce alla loro configurazione esterna, alla loro applicazione al particolare, ecc., si ottengono i diversi stadi della determinazione dell'idea stessa nel suo concetto logico.

NB

« Se si prende, al contrario, la progressione logica per sé, vi si ritrova, nei suoi momenti

principali, la progressione dei fenomeni storici; ma, naturalmente, bisogna saper riconoscere questi concetti puri in ciò che la forma storica contiene » (43).

p. 56: sarcasmo sul correre dietro alla moda, dietro a coloro che sono disposti a « auch jedes *Geschwöge* (?) für eine Philosophie auszuschreien » *. pp. 57-58: eccellente in favore di una rigorosa storicità nella storia della filosofia, perché non si ascriva agli antichi uno « sviluppo » delle loro idee tale che, se riesce comprensibile a noi, di fatto non era ancora presente presso gli antichi.

In Talete, per esempio, non c'è ancora il concetto di ἀρχή (come *principio*), non c'è ancora il concetto di *causa*...

... « Cosí vi sono, per esempio, interi popoli che non possiedono ancora questo concetto » (di causa); « per questo si richiede un alto grado di sviluppo » (58)...

Arciprolisso, vuoto e noioso sui rapporti tra filosofia e religione. In generale, un'introduzione di circa 200 pagine: impossibile !!

* « proclamare filosofia anche ogni *chiacchiera* (?) » (*n.d.t.*).

Filosofia degli ioni

« Anassimandro » (610-547 *avanti* Cristo) « faceva derivare l'uomo da un pesce » (213).

Pitagora e i pitagorici

... « sono quindi determinazioni aride, senza processo, non dialettiche, inerti » (244)...

definizione negativa della *dialettica*

Il discorso verte sulle idee universali nei pitagorici: « numero » e suo significato, ecc. Ergo: questo è detto a proposito delle idee primitive dei pitagorici, della loro filosofia primitiva; le « determinazioni » della sostanza, delle cose, del mondo sono in loro « aride, senza processo (movimento), non dialettiche ».

Ricercando prevalentemente la *dialettica* nella storia della filosofia, Hegel riferisce i ragionamenti dei pitagorici: ... « l'unità aggiunta al pari dà il dispari » (2 + 1 = 3), « aggiunta al dispari dà il pari » (3 + 1 = 4); « essa » (Eins) « ha la proprietà di rendere gerade [= pari] e quindi deve essere essa stessa pari.

L'unità contiene dunque in sé le diverse determinazioni » (246).

(« armonia del cosmo »)

L'armonia musicale e la filosofia di Pitagora:

rapporto di soggettivo e oggettivo

... « Pitagora ha rivendicato all'intelletto e conquistato per esso con salda determinazione il semplice senso soggettivo dell'udito, ma che in sé stesso è nel rapporto » (262).

pp. 265-266: movimento dei corpi celesti; sua armonia; l'armonia per noi non udibile delle sfere celesti *che cantano* (nei *pitagorici*): Aristotele, *De coelo,* II, 13 (e 9) [79]:

« I pitagorici hanno posto nel centro il fuoco e considerato la terra come una stella gravitante in circolo intorno a questo corpo centrale »... Ma questo fuoco non era per loro il sole... « In questo punto essi non si attengono all'apparenza dei sensi, ma alle ragioni [...]. Queste dieci sfere »

dieci sfere o orbite o movimenti di dieci pianeti: Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno, Sole, Luna, Terra, Via lattea e Gegenerde * (— antipodo?), inventata per ottenere « il numero pari », il dieci

« emettono, come tutto ciò che si muove, un rumore, diverso per ciascuna sfera, a seconda della diversa grandezza e velocità. Quest'ultima è determinata dalle diverse distanze, che stanno tra loro in un rapporto armonico, secondo gli intervalli musicali; nasce di qui un accordo armonico (musica) delle sfere in movimento (cosmo) »...

allusione alla struttura della materia!

* Antiterra (*n.d.t.*).

A proposito dell'anima i pitagorici ritenevano che « *die Seele sei: die Sonnenstäubchen* » * (= granello di polvere, atomo) (p. 268) (Aristotele, *De anima,* I, 2).

funzione del pulviscolo (nel raggio solare) nella filosofia antica

Nell'anima sette circoli (elementi) come nel cielo [80]. Aristotele, *De anima,* I, 3: p. 269.

pitagorici: « congetture », fantasie sull'affinità di macrocosmo e microcosmo

E qui anche le favole che Pitagora (derivando dagli egiziani la dottrina dell'immortalità e della trasmigrazione dell'anima) avrebbe raccontato di sé: la sua anima sarebbe vissuta per 207 anni in altri uomini, ecc., ecc. (271).

NB: connessione di *germi* di pensiero scientifico e di fantasie di tipo religioso e mitologico. E oggi? La stessa cosa, la stessa connessione, pur se è diversa la proporzione tra scienza e mitologia.

Ancora sulla teoria dei numeri di Pitagora. « I numeri, dove mai sono? Separati dallo spazio, vivono forse per sé nel cielo delle idee? I numeri non sono immediatamente le cose stesse; una cosa, una sostanza, è infatti ben diversa da un numero: un corpo non ha alcuna rassomiglianza con esso », p. 254.

NB

C i t a z i o n e da Aristotele? *Metafisica,* I, 9, no? da Sesto Empirico? Non è chiaro.

pp. 279-280: i pitagorici ammettono l' *e t e r e* (« Un raggio di sole penetra attraverso il denso e gelido etere », ecc.).

* « *che l'anima sia: il pulviscolo solare* » (*n.d.t.*).

Cosí, la *congettura* dell'etere esiste da migliaia di anni ed è tuttora una *congettura*. Ma oggi vi sono mille volte piú *cunicoli* che portano alla soluzione del problema, alla determinazione scientifica dell'etere.

La scuola eleatica

Parlando della scuola eleatica, Hegel parla della *dialettica*:

che cos'è la dialettica?

... « Troviamo qui [in der eleatischen Schule] l'inizio della dialettica, cioè del puro movimento del pensiero in concetti; e quindi anche l'opposizione tra il pensiero e il fenomeno o essere sensibile: (α) l'opposizione tra ciò che è in sé e l'essere-per-altro di questo in sé; e, nell'essenza oggettiva, (β) la contraddizione che essa ha in sé (la dialettica vera e propria) » (280). Vedi la pagina seguente[81].

Hegel sulla dialettica (vedi la p. precedente)

Qui si dànno in sostanza due determinazioni (due denotazioni, due tratti caratteristici; Bestimmungen, keine Definitionen *) della dialettica:

α) il « puro movimento del pensiero in concetti »;

β) « nell'essenza » (stessa) « oggettiva » (chiarire) (scoprire) « la contraddizione che essa [questa essenza] ha in sé stessa: la *dialettica vera e propria* ».

In altre parole questo « frammento » di Hegel è da rendere come segue:

* determinazioni, non definizioni (*n.d.t.*).

La dialettica in generale è il « puro movimento del pensiero in concetti » (cioè, per parlare senza la mistica dell'idealismo: i concetti umani non sono immobili, ma eternamente in movimento, trapassano l'uno nell'altro, rifluiscono l'uno nell'altro, senza di che non rispecchiano la vita vivente. L'analisi dei concetti, il loro studio, l'« arte di operare con essi » (Engels) [62], impone sempre lo studio del *movimento* dei concetti, della loro connessione, dei loro passaggi reciproci).

In particolare, la dialettica è lo studio dell'opposizione della cosa in sé (an sich), dell'essenza, del sostrato, della sostanza al fenomeno, all'« essere-per-altro ». (Anche qui vediamo il trapassare, il rifluire dell'uno nell'altro: l'essenza appare. L'apparenza è essenziale.) Il pensiero dell'uomo si approfondisce infinitamente nel passaggio dal fenomeno all'essenza, dall'essenza, per cosí dire, di primo ordine all'essenza di secondo ordine, ecc., *senza fine*.

La dialettica vera e propria è lo studio della contraddizione *nell'essenza stessa degli oggetti:* non soltanto le apparenze, ma anche le *essenzialità* delle cose sono transeunti, mobili, fugaci, separate da limiti solo convenzionali.

Sesto Empirico espone come segue la posizione degli scettici:

« Se supponiamo che in una casa, in cui si trovano molti oggetti preziosi, alcuni penetrino di notte per cercarvi oro, ognuno di essi potrebbe credere di averne scoperto, ma non potrebbe tuttavia saperlo per certo, pur se l'avesse davvero trovato. I filosofi entrano del pari in questo mondo, come in una grande casa, in cerca della verità, ma, quand'anche la raggiungano, non potrebbero tuttavia sapere di averla raggiunta » (288-289)...

un paragone seducente...

Senofane (l'eleate) diceva:

gli dèi a immagine dell'uomo

« Se i buoi e i leoni avessero mani per creare, come gli uomini, opere d'arte, ritrarrebbero gli dèi e darebbero loro un corpo come la figura che essi stessi hanno » (289-290)...

« La peculiarità di Zenone è la dialettica »... «Egli è [...] l'iniziatore della dialettica» (302)...

... « In Zenone troviamo parimente la vera *dialettica oggettiva* » (309).

(310: sulla confutazione dei sistemi filosofici: « Il falso non dev'essere esibito come falso solo perché è vero l'opposto, ma in sé stesso »...)

dialettica

« La dialettica in generale è: α) dialettica esterna, in cui questo movimento è diverso dall'insieme del movimento stesso; β) un movimento non della nostra intellezione soltanto, ma dimostrato dall'essenza della cosa stessa, cioè dal concetto puro del contenuto. Quella è una maniera di considerare gli oggetti per cui si rivelano in essi ragioni e lati cosí che diventa incerto tutto ciò che sembrava certo. Queste ragioni possono anche essere affatto esteriori, e di questa dialettica parleremo piú a lungo a proposito dei sofisti. L'altra dialettica consiste, invece, nella considerazione immanente dell'oggetto: questo viene preso per sé, senza presupposti, idea, dover essere, non secondo rapporti, leggi, ragioni esteriori. Ci si trasferisce interamente nella cosa, si considera l'oggetto soltanto in sé e lo si prende secondo le determinazioni che esso possiede. In tale considerazione poi rivela esso » (er: sic!) « da sé di contenere determinazioni opposte e quindi si toglie; questa dialettica la troviamo prevalentemente presso gli antichi. La dialettica soggettiva, che ragiona secondo motivi estrinseci, è pur generosa quando ammette che " nel giusto c'è anche l'ingiusto e nel falso c'è anche il vero ". La vera dialettica non lascia invece alcun residuo del suo oggetto, cosí che questo risulti difettoso

dialettica oggettiva

anche per un solo lato, ma risolve l'oggetto secondo la sua intera natura » (311)...

Sul « principio dello sviluppo » nel XX secolo (ma anche alla fine del secolo XIX) « concordano tutti ». Sí, ma questa « concordanza » superficiale, non meditata, casuale, filistea è uno di *quegli* accordi con cui si soffoca e si volgarizza la verità. Se tutto si sviluppa, vuole dire che ogni cosa trapassa nell'altra, poiché notoriamente lo sviluppo non è una semplice, universale ed eterna *crescita,* un *aumento* (respective diminuzione), ecc. Se questo è vero, bisogna anzitutto concepire *piú esattamente* l'evoluzione come nascita e distruzione di ogni cosa, come trapasso reciproco. E, inoltre, se *t u t t o* si sviluppa, questo vale anche per i *concetti* e le *categorie* piú generali del pensiero? Se cosí non è, vuol dire che il pensiero non è legato con l'essere. Se è cosí, vuol dire invece che esiste una dialettica dei concetti e una dialettica della conoscenza, che ha significato oggettivo. #

Sul problema della *d i a l e t t i c a* e del suo significato oggettivo...

I. principio dello sviluppo

II. principio dell'unità

Inoltre, il principio universale dello sviluppo deve essere congiunto, collegato, connesso con il principio universale dell'*u n i t à d e l m o n d o,* della natura, del movimento, della materia, ecc.

NB

... « Zenone ha sottoposto alla dialettica oggettiva soprattutto il movimento »...

... « il movimento è esso stesso la dialettica di tutto ciò che è »... Zenone non ha pensato di negare il movimento come « certezza sensibile »; la questione verteva soltanto « nach ihrer [del movimento] Wahrheit » (sulla verità del movimento) (313). E, nella pagina successiva,

NB
questo si può e si deve *r o v e s c i a r e :* non si tratta di sapere se esista

il movimento, ma come bisogni esprimerlo nella logica dei concetti

narrando l'aneddoto secondo cui Diogene (il cinico di Sinope) aveva confutato il movimento camminando, Hegel scrive:

Non è male! Di dove è presa la continuazione dell'aneddoto? In Diogene Laerzio, VI, § 39, e in Sesto Empirico, III, 8 (Hegel, p. 314) non c'è[83]. L'ha inventata Hegel?

... « Ma l'aneddoto viene anche continuato con il racconto che, quando un discepolo si dichiarò soddisfatto di tale confutazione, Diogene prese a picchiarlo, perché, se il maestro aveva discusso con argomenti, egli doveva far valere anche contro di lui una confutazione motivata. Non si deve quindi star paghi della certezza sensibile, ma bisogna capire » (314)...

4 modi di confutazione del movimento in Zenone:

1. Ciò che si muove verso una mèta deve aver prima percorso la *metà* del cammino che conduce a essa. Ma, prima di questa metà, la *sua* metà e cosí via *all'infinito.*

Aristotele ha risposto: spazio e tempo sono infinitamente divisibili (δυνάμει) (316), ma non sono infinitamente divisi (ἐνεργείᾳ); e Bayle (*Dictionnaire,* v. IV, art. *Zénon*) definisce *pitoyable* la risposta di Aristotele, dicendo:

... « *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui qu'un infini virtuel » *...

E Hegel scrive (317): « Stupendo questo *si*! »,

come dire: *se* si desse fine a una divisione *infinita*!!

* [« ... e io non credo che Aristotele avrebbe voluto negare che, »] « *se* si tracciasse un'infinità di linee su un pollice di materia, non s'introdurrebbe una divisione tale da ridurre a infinito in atto ciò che secondo lui era soltanto un infinito in potenza » (*n.d.t.*).

... « L'essenza del tempo e dello spazio è il movimento, in quanto è l'universale; concepire il movimento significa esprimerne l'essenza nella forma del concetto. Il movimento è enunciato come concetto, come pensiero, in forma di unità della negatività e della continuità; ma in sé stesse né la continuità né la puntualità possono esser poste come l'essenza » (pp. 318-319)...

esatto!

« Concepire significa esprimere nella forma dei concetti. » Il movimento è l'essenza del tempo e dello spazio. Due concetti fondamentali esprimono quest'essenza: la (infinita) continuità (Kontinuität) e la « puntualità » (= negazione della continuità, *discontinuità*). Il movimento è unità di continuità (del tempo e dello spazio) e discontinuità (del tempo e dello spazio). Il movimento è contraddizione, unità di contraddizioni.

Ha torto Ueberweg-Heinze, 10ª edizione, p. 63 (§ 20), quando dice che Hegel « difende Aristotele contro Bayle ». Hegel confuta sia lo scettico (Bayle) che l'antidialettico (Aristotele).

Cfr. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* [84], p. ..., il *riconoscimento,* strappato a suon di bastonate, dell'unità delle contraddizioni, senza accettazione (per viltà di pensiero) della dialettica...

2. Achille non raggiungerà la tartaruga. « Prima la metà », ecc. senza fine.

Aristotele risponde: la raggiungerà, se gli si permetterà di « varcare il limite » (p. 320).

E Hegel: « La risposta è corretta e contiene tutto » (p. 321), perché in effetti la metà diviene qui (a un certo grado) il « limite »...

... « Quando parliamo in generale del movimento, diciamo: il corpo si trova in un luogo, e poi passa in un altro luogo. In quanto si muove, non si trova piú nel primo, ma non è ancora nemmeno nel secondo; se si trova in

cfr. le obiezioni di Černov a Engels [85]

uno dei due, allora è fermo. Dire che sta tra i due è come non dire niente, perché, in mezzo ai due, sta sempre in un luogo, e rinasce quindi la stessa difficoltà. Senonché, muoversi significa essere in questo luogo e anche non esserci; ecco la continuità dello spazio e del tempo, quella che sola rende possibile il movimento » (pp. 321-322).

NB

esatto!

Il movimento è il trovarsi del corpo a un dato momento in un dato luogo e in un altro momento, successivo, in un altro luogo: è questa l'obiezione che Černov (cfr. i suoi *Studi filosofici*) ripete sulle orme di *tutti* gli avversari « metafisici » di Hegel.

L'obiezione è *sbagliata*: (1) descrive il *risultato* del movimento, ma non il movimento *stesso*; (2) non mostra, non contiene in sé la *possibilità* del movimento; (3) raffigura il movimento come una somma, come una connessione di stati di *quiete*, cioè la contraddizione (dialettica) non è tolta, ma solo velata, differita, occultata, coperta.

« Ciò che crea la difficoltà è sempre il pensiero, in quanto tiene separati l'uno dall'altro, nella loro differenza, i momenti d'un oggetto, che nella realtà sono invece collegati » (322).

esatto!

Non possiamo rappresentare, esprimere, misurare, raffigurare il movimento, senza interrompere la continuità, senza semplificare e involgarire, senza smembrare e mortificare il vivente. La raffigurazione del movimento da parte del pensiero è sempre un involgarimento, una mortificazione: e non solo per opera del pensiero, ma anche per opera della sensazione, e non solo del movimento, ma anche di *o g n i* concetto.

Sta qui la *sostanza* della dialettica. *Q u e s t a s o s t a n z a* viene espressa anche nella formula: unità, identità degli opposti.

3. « La freccia scagliata sta ferma. »

Risposta di Aristotele: l'errore sta nell'ammettere che « il tempo consista di singoli adesso » (ἐκ τῶν νῦν), p. 324.

4. La metà è uguale al doppio: il movimento misurato rispetto al corpo in quiete e rispetto al corpo che si muove in direzione *opposta*.

Alla fine del § su Zenone, Hegel confronta Zenone con *Kant* (le cui *antinomie*, egli dice, « non si spingono piú avanti di quanto ha già fatto qui Zenone »).

Deduzione generale della dialettica degli eleati: « Il vero è soltanto l'uno, tutto l'altro è non vero », allo stesso modo in cui « la filosofia kantiana ha come risultato che " noi conosciamo soltanto fenomeni ". In complesso, è lo stesso principio » (p. 326).

Ma c'è anche una differenza.

« In Kant è lo spirito a rovinare il mondo; per Zenone il mondo del fenomeno in sé e per sé è non vero. Per Kant il nostro pensiero, la nostra attività spirituale è il male; è una grave umiliazione dello spirito privare di ogni valore la conoscenza » (327)...

Kant e il suo soggettivismo, scetticismo, ecc.

Continuazione degli eleati in Leucippo e nei *sofisti*...

La filosofia di Eraclito

Dopo Zenone (? vissuto *dopo* Eraclito?) [86] Hegel passa a Eraclito e dice:

« Essa [la dialettica di Zenone] può essere ancora chiamata dialettica soggettiva, in quanto inerisce al soggetto che indaga, e l'uno, senza questa dialettica, senza questo movimento, è solo l'unità, l'identità astratta » (328)... Ma

NB

prima si è detto, cfr. la citazione a p. 309 sg., che in Zenone troviamo la dialettica *oggettiva*. C'è qui un « distinguo » arcisottile. Cfr. quel che segue:

NB

« La dialettica è: α) dialettica esterna, ragionante in un senso o nell'altro, senza che in essa si risolva l'anima della cosa stessa; β) dialettica immanente dell'oggetto, riferita tuttavia [NB] al modo di considerare del soggetto; γ) oggettività di Eraclito, ossia la dialettica stessa concepita come principio » (328).

NB

α) dialettica soggettiva
β) la dialettica è nell'oggetto, ma *io* non lo so, forse questo è Schein, solo apparenza, ecc.
γ) dialettica pienamente oggettiva come principio di tutto l'esistente

(In Eraclito): « Qui vediamo terra; non c'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia logica » (328).

NB

« Eraclito dice: tutto è divenire; questo divenire è il principio. Il che è implicito nella proposizione: l'essere è tanto poco quanto il non essere » (333)...

« È una grande acquisizione l'aver riconosciuto che l'essere e il non essere sono soltanto astrazioni senza verità e che il primo vero è soltanto il divenire. L'intelletto isola l'essere e il non essere come veri e validi; la ragione conosce invece l'uno nell'altro, sa che nell'uno è contenuto il suo altro » (NB: « il suo altro »); « ecco perché bisogna determinare il tutto, l'assoluto come divenire » (334).

« Aristotele dice (*De mundo* [87], cap. 5) che Eraclito ha in generale " messo insieme tutto e non tutto " (parte), " concorde e discorde, consonante e dissonante; e da tutto [ciò che

è opposto] risulta l'uno, e dall'uno tutto" » (335).

Platone riferisce nel *Convito* le vedute di Eraclito (tra l'altro, in relazione alla musica: l'armonia consiste di opposizioni) e la proposizione che « l'arte del musico unisce il diverso ».

Hegel scrive: questa non è un'obiezione contro Eraclito (336), poiché il diverso è la essenza dell'armonia:

« Quest'armonia è appunto l'assoluto divenire, il mutamento, non il divenire altro, ora questo e poi un altro. L'essenziale è che ogni diverso, ogni particolare è distinto da ogni altro, però non astrattamente da un altro qualsiasi, ma dal *suo* altro; ognuno è solo in quanto nel suo concetto è contenuto il suo altro »...

Molto vero e importante: l'«altro» come *suo* altro, come sviluppo nel *suo* opposto

« Cosí anche nei toni musicali; essi devono essere diversi, ma in modo che possano essere anche uniti » (336)... A p. 337: tra l'altro, Sesto Empirico (e Aristotele) elencati tra gli... « ottimi testimoni »...

Eraclito ha detto: « die Zeit ist das erste körperliche Wesen»* (Sesto Empirico): p. 338.

Körperliche: l'espressione è « inadatta » (*come* [NB] scelta da uno scettico [NB]), ma il tempo sarebbe « das erste sinnliche Wesen » **.

... « Il tempo è il puro divenire, in quanto oggetto d'intuizione » (338)...

A proposito del fatto che secondo Eraclito il fuoco è processo, Hegel dice: « Il fuoco è il tempo fisico; è questa irrequietezza assoluta » (340), e, piú oltre, a proposito della filosofia della natura di Eraclito:

... « Essa [die Natur] è processo in sé medesima » (344)... « la natura è appunto questa perenne irrequietezza, e il tutto è il trapassare dell'uno nell'altro, dello sdoppiamento

* « il tempo è la prima essenza corporea » (*n.d.t.*).
** « la prima essenza sensibile » (*n.d.t.*).

nell'unità, dell'unità nello sdoppiamento » (341)...

« Capire la natura significa rappresentar*la* come processo » (339)...

Sta qui la limitatezza dei naturalisti:

NB

NB

... « Se li [die Naturforscher] stiamo a sentire, essi osservano, cosí dicono, soltanto ciò che vedono; ma questo non è vero, perché senza averne coscienza essi trasformano immediatamente con il concetto ciò che vedono. Qui non si tratta dell'opposizione tra l'osservazione e il concetto assoluto, ma invece dell'opposizione tra il concetto limitato, fissato, e il concetto assoluto. Essi mostrano le trasformazioni come non esistenti » (344-345)...

... « L'acqua, sdoppiatasi nel suo processo, rivela idrogeno e ossigeno: " questi elementi non sono nati, ma già esistevano come tali, come parti costitutive dell'acqua " » (cosí Hegel dileggia i naturalisti)...

« Cosí avviene in ogni espressione verbale della percezione e dell'esperienza; non appena l'uomo parla, è presente un concetto, e non si può evitare che il concetto, riprodotto nella coscienza, conservi sempre una traccia di universalità e verità.»

Molto vero e importante: proprio questo ha ripetuto Engels in forma piú popolare, quando ha scritto che i naturalisti devono sapere che i risultati delle scienze naturali sono concetti, ma che l'arte di operare con i concetti non è innata ed è invece il risultato della bimillenaria evoluzione delle scienze naturali e della filosofia [88].

I naturalisti hanno un concetto angusto della trasformazione e non capiscono affatto la dialettica.

... « Egli [Eraclito] è colui che ha esposto per primo la natura dell'infinito e concepito

per primo la natura come in sé infinita, ossia che ne ha concepito l'essenza come processo » (346)...

Sul « concetto di necessità » cfr. p. *347*. Eraclito non ha potuto vedere la verità nella « certezza sensibile », ma nella « necessità » (εἱμαρμένη) - ((λόγος)).

« la mediazione assoluta » (348).

NB
connessione assoluta

« Il razionale, il vero, che io so, è ben un ritrarsi dall'oggettivo, come sensibile, singolo, determinato, esistente. Ma ciò che la ragione sa in sé è in pari misura la *necessità o l'universalità* dell'essere; è l'essenza del pensiero, come è l'essenza del mondo » (352).

NB:
necessità = « universalità dell'essere » (universalità nell'essere) (connessione, « mediazione assoluta »)

Leucippo

368: « Lo sviluppo della filosofia nella storia deve corrispondere allo sviluppo della filosofia logica; ma in quest'ultima devono trovarsi punti che mancano nello sviluppo storico ».

Lo sviluppo della filosofia nella storia « deve corrispondere » (??) allo sviluppo della filosofia logica

Qui un pensiero molto profondo e vero, sostanzialmente materialistico (la storia reale è la base, il fondamento, l'essere, al quale tiene dietro la coscienza).

Leucippo dice che gli atomi sono invisibili « a causa della piccolezza della loro corporeità » (369), e Hegel obietta che questa è una « Ausrede » * (*ibidem*), che l'« Eins » non si può

* « Scappatoia » (*n.d.t.*).

vedere, che « das Prinzip des Eins » è « ganz ideell » * (370), che Leucippo non è un « empirista », ma un idealista.

?? una *f o r z a t u r a* dell'idealista Hegel, naturalmente, una forzatura

[Riconducendo forzatamente Leucippo alla propria logica, Hegel si diffonde sull'importanza, sulla « grandezza » del principio (368) del Fürsichsein, che egli rintraccia in Leucippo. Questo sa in parte di forzatura.] [89]

Ma c'è anche un granello di verità: la sfumatura (il « momento ») della separazione; la rottura della gradualità; il momento dell'attenuazione delle contraddizioni; la soluzione di continuità: l'atomo, l'uno. (Cfr. 371 in fine): « L'uno e la continuità sono gli opposti »...

Non si può *applicare* la logica di Hegel nella sua forma data; non la si può *prendere* come un dato. Da essa *bisogna e s t r a r r e* le sfumature logiche (gnoseologiche), dopo averla depurata della *Ideenmystik*: e questo è ancora un gran lavoro.

materialismo (Hegel teme la parola: arretra!) versus atomismo

« L'atomismo si oppone quindi in generale alla rappresentazione di una creazione e conservazione del mondo per opera di un essere estraneo. La ricerca naturale si sente con l'atomismo per la prima volta esonerata dall'obbligo di ammettere un fondamento del mondo. Se infatti la natura è rappresentata come creata e conservata da un altro, essa non viene piú raffigurata come un essere in sé, ma come qualcosa che ha il suo concetto fuori di sé; essa ha quindi un fondamento a lei estraneo; come tale essa non ha un fondamento, ma può essere compresa solo in riferimento alla volontà di

* « il principio dell'uno » ... « interamente ideale » (*n.d.t.*).

un altro; cosí com'è è accidentale, senza necessità e concetto in sé stessa. Nella rappresentazione dell'atomismo si dà invece la rappresentazione dell'in sé della natura in generale, cioè il pensiero ritrova nella natura sé stesso » (372-373)...

Esponendo, secondo Diogene Laerzio, IX, §§ 31-33, l'atomismo di Leucippo, il « vortice » (Wirbel, δίνην) * degli atomi, Hegel non vi ravvisa niente che interessi (« non c'è alcun interesse »..., « vuota esposizione », « rappresentazioni confuse e torbide », p. 377 in fine).

Cecità di Hegel, unilateralità dell'idealista!

NB

Democrito

Hegel behandelt Democrito già del tutto stiefmütterlich **, in complesso pp. 378-380! Lo spirito del materialismo è insopportabile per l'idealista!! Sono riferite le parole di Democrito (p. 379):

« Secondo l'opinione (νόμῳ) c'è il caldo, secondo l'opinione c'è il freddo, secondo l'opinione il colore, il dolce e l'amaro; ma secondo la verità (ἐτεῇ) ci sono soltanto gli indivisibili e il vuoto » (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos,* VII, § 135).

E si trae quindi la conclusione:

« Vediamo cosí che Democrito ha enunciato piú precisamente la differenza tra i momenti dell'in sé e dell'essere per altro » (380)...

Si aprono cosí le « porte » al « cattivo idealismo » secondo il quale « *meine* Empfindung, *mein* » ***...

« cattivo idealismo » (la *mia* sensazione) cfr. Mach

* Diogene Laerzio (p. 235): « vertiginem »: traduzione latina.
** ... tratta ... come una matrigna (*n.d.t.*).
*** « la *mia* sensazione è *mia* » (*n.d.t.*).

Hegel versus E. Mach...

... « È posta una molteplicità sensibile del sentire, spoglia di concetto, nella quale non c'è ragione, e della quale quest'idealismo non si cura piú oltre ».

Filosofia di Anassagora

Anassagora. Il νοῦς è « causa dell'universo e di ogni ordine », e Hegel spiega:

NB il concetto di genere è l'« essenza della natura », è la *legge*...

... « il [...] pensiero oggettivo [...], la ragione nel mondo, e anche nella natura, o, come noi diciamo, i generi nella natura, sono essi l'universale. Un cane è un animale, è questo il suo genere, il suo sostanziale; esso stesso è questo sostanziale. Questa legge, questo intelletto, questa ragione è essa stessa immanente nella natura, è l'essenza della natura; essa non è formata dall'esterno, cosí come gli uomini fanno una sedia » (381-382).

« Νοῦς è lo stesso che anima » (Aristotele su Anassagora), p. 394.

e...[90] la spiegazione di questo *salto* dall'universale nella natura all'anima; dall'oggettivo al soggettivo; dal materialismo all'idealismo. C'est ici que ces extrêmes se touchent (et se transforment!).

A proposito delle omeomerie di Anassagora (particelle dello stesso genere dell'intero corpo) Hegel scrive:

trasformazione (suo significato)

« Il trasformarsi è da prendere in un duplice senso: dell'esistenza e del concetto » (403-404)... Si dice, per esempio, che si può toglier via l'acqua, ma che le pietre restano; che si può toglier via il colore blu, ma che il rosso, ecc. resta.

« Questo però solo secondo l'esistenza; secondo il concetto essi sono l'uno per l'altro; è questa l'interna necessità.» Come da un corpo vivente non si può toglier via il cuore, senza che periscano i polmoni, ecc.,

« allo stesso modo la natura esiste soltanto nell'unità, cosí come il cervello esiste solo in unità con gli altri organi » (404).

Inoltre alcuni intendono la trasformazione nel senso dell'esistenza di piccole particelle qualitativamente determinate e del loro aumento (respective diminuzione) | unificazione e separazione |. L'altra concezione (Eraclito) è la trasformazione dell'*uno* in un *altro* (403).

Esistenza e concetto si distinguono quindi, in Hegel, all'incirca cosí: il fatto (l'essere) preso a sé, avulso dalla connessione, e la connessione (il concetto), la correlazione, la concatenazione, la legge, la necessità.

415: il concetto « è ciò che le cose sono in sé e per sé »...

Dopo aver detto che l'erba è un fine per l'animale e questo per l'uomo, ecc., ecc., Hegel conclude:

« È un circolo che si chiude in sé, ma la cui chiusura è parimente un passare in un altro circolo; un vortice, il cui centro, a cui esso ritorna, si trova immediatamente alla periferia di un circolo superiore, che lo serra » (414)...

Sin qui gli antichi avrebbero dato poco: « Universale è una determinazione povera, ognuno sa dell'universale; ma non sa di esso come essenza » (416).

NB:
l'« universale »
come
« essenza »

« sviluppo della natura del conoscere »

... « Pure, comincia di qui uno sviluppo piú determinato della relazione tra la coscienza e l'essere, lo sviluppo della natura del conoscere come conoscenza del vero » (417). « Lo spirito è pervenuto ad affermare l'essenza come pensiero » (418).

« Questo sviluppo dell'universale, per cui l'essenza passa interamente dal lato della coscienza, lo riscontriamo nel sapere tanto biasimato dei sofisti » (418).

((Fine del I volume)) | Il II volume comincia con i sofisti. |

Filosofia dei sofisti

A proposito dei sofisti Hegel rimastica in modo arciminuzioso l'idea che la sofistica contiene un elemento comune a ogni cultura (Bildung) in generale, ivi compresa la nostra, e precisamente la formulazione di *ragioni* (Gründe) e Gegengründe, il « ragionamento riflettente », la ricerca *in tutte le cose* di molteplici punti di vista: ((soggettivismo — mancanza di oggettivismo)). Parlando di Protagora e della sua celebre tesi (l'uomo è misura di tutte le cose), Hegel gli ravvicina *Kant*:

... « L'uomo è la misura di tutto; l'uomo, il soggetto in generale, quindi; ciò che esiste non esiste pertanto isolatamente, ma è per il mio sapere; il contenuto dell'oggetto è essenzialmente prodotto dalla coscienza, qui il pensiero soggettivo è essenzialmente attivo. Questo è ciò che perviene alla filosofia piú moderna; Kant dice che noi conosciamo soltanto fenomeni, ossia che quanto ci appare come oggettivo, come realtà, deve considerarsi solo nel suo rapporto con la coscienza e fuori di questo rapporto non è » (31) *...

Protagora e Kant

Il secondo « momento » è l'oggettivismo (das Allgemeine), « esso è posto da me, ma è anche in sé oggettivamente universale, non essendo posto da me » (32)...

* Del v. XIV dei *Werke* cit. (*n.d.t.*).

il relativismo del sofista

Diese « Relativität » (32). « Tutto ha soltanto verità relativa » (33), secondo Protagora.

Kant e i sofisti e il fenomenologismo à la Mach NB

... « Il fenomeno di Kant è soltanto questo: c'è un impulso esterno, una X, un'incognita, che riceve queste determinazioni anzitutto attraverso il nostro sentire, attraverso di noi. Se anche esiste una ragione oggettiva per cui diciamo che questo è freddo e quello caldo, sicché possiamo dire che essi devono essere diversi in sé, tuttavia caldo e freddo sono soltanto nella nostra sensazione, al modo stesso in cui le cose esistono, ecc. [...], l'esperienza è stata cosí chiamata fenomeno » (34).

non soltanto relativismo

« Il mondo è fenomeno non soltanto perché esso è per la coscienza, e quindi il suo essere è soltanto un essere relativo per la coscienza, ma anche perché esso è fenomeno in sé.»

scetticismo

... « A una profondità molto piú grande è pervenuto questo scetticismo in Gorgia » (35)...

NB

... « La sua *dialettica* », di Gorgia, del sofista | molte volte: p. 36, *idem* p. 37. |

Hegel sul « sano intelletto »

Tiedemann ha affermato che Gorgia è andato oltre il « sano intelletto » dell'uomo. E Hegel se la ride: *ogni* filosofia va *oltre* il « sano intelletto », perché quest'ultimo non è filosofia. Prima di Copernico era *contrario* al sano intelletto sostenere che la terra gira.

sano intelletto = pregiudizi del proprio tempo

« Questo » (der gesunde Menschenverstand *) « è il modo di pensare di un'epoca, e in esso sono contenuti tutti i pregiudizi del proprio tempo » (36).

Gorgia (p. 37):

1. niente esiste, niente è,
2. se anche esiste, non è conoscibile,
3. se è conoscibile, non si può comunicare il conosciuto.

* il sano intelletto umano (*n.d.t.*).

« Gorgia sa nei loro confronti [ossia riguardo a essere e non essere e al loro reciproco togliersi] che sono momenti dileguantisi; anche la rappresentazione priva di coscienza possiede questa verità, però non ne sa niente » (40)...

« Momenti dileguantisi » = essere e non essere. Ecco un'ottima definizione della dialettica!!

... « Gorgia α) conduce una giusta polemica contro il realismo assoluto, il quale nel rappresentare qualcosa crede si possieda la cosa stessa, mentre ha solamente un che di relativo; β) cade nel cattivo idealismo dei tempi moderni: " Il pensato è sempre soggettivo, esso non è quindi l'ente, con il pensiero noi trasformiamo un ente in pensato " » (41)...

(Anche piú avanti, p. 41 in fine, *Kant* viene menzionato ancora una volta.)

Gorgia, il « realismo assoluto » (e Kant)

Aggiungere su Gorgia che egli pone un « aut-aut » dinanzi alle questioni fondamentali. « Ma questa non è vera dialettica; sarebbe necessario dimostrare che l'oggetto è sempre necessariamente in una qualche determinazione e non già in sé e per sé. L'oggetto si risolve soltanto in quelle determinazioni; ma da ciò non consegue niente contro la natura dell'oggetto stesso » (39) [91].

dialettica nell'oggetto stesso

Aggiungere ancora su Gorgia:

Nell'esporre la sua opinione secondo cui non si può trasmettere, comunicare l'essere:

« Il discorso, con cui si dovrebbe comunicare l'ente, non è l'ente, e quindi ciò che si comunica non è l'ente stesso, ma soltanto il discorso » (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos,* VII, §§ 83-84), a p. 41, Hegel scrive:

NB

cfr. Feuerbach [92]

« L'ente viene preso anche come non ente, ma in questa sua considerazione è reso appunto universale ».

... « Ciò che non può essere comunicato è soltanto *questo* individuo »...

Ogni parola (discorso) già *generalizza*. Cfr. Feuerbach [93].	I sensi mostrano la realtà; il pensiero e la parola l'universale.

Parole conclusive del § sui sofisti: « I sofisti hanno quindi assunto come loro oggetto anche la dialettica, la filosofia generale; e sono stati pensatori profondi » (42)...

Filosofia di Socrate

Socrate è un « personaggio storico-mondiale » (42), la figura « piú interessante » (*ibidem*) della filosofia antica: « soggettività del pensiero » (42) « libertà dell'autocoscienza » (44).

« Sta in questo la doppiezza della dialettica e della sofistica; l'oggettivo scompare »: è il soggettivo accidentale oppure vi è in esso (« an ihm selbst ») l'oggettivo e l'universale? (43) [94]

« Il vero pensiero pensa in modo tale che il suo contenuto non è meno soggettivo che oggettivo » (44): tanto in Socrate quanto in Platone noi cogliamo non soltanto la soggettività (« Il ricondurre il giudizio alla coscienza è ciò che egli » — Socrate — « ha in comune con i sofisti »), ma anche l'oggettività.

« Oggettività ha qui [in Socrate] il significato dell'universalità in sé e per sé, non quello dell'oggettività esteriore » (45); idem 46: « non esteriore oggettività, ma universalità spirituale »...

NB

E due righe dopo:

« L'ideale kantiano è fenomeno, non è oggettivo in sé »...

Kant

Socrate chiamava il suo metodo *Hebammenkunst* * (p. 64) (forse dalla madre), ((madre di Socrate = ostetrica)): aiutare i pensieri a venire alla luce.

arguto!

Esempio di Hegel: ognuno sa che cosa sia il Werden, ma ci stupiamo se, analizzando (reflektierend), troviamo che esso « non è e tuttavia anche è », ci meraviglia una « cosí immane differenza » (67).

Werden = Nichtsein und Sein

Menone (nel *Menone* platonico) paragona Socrate a una torpedine (Zitteraal), che rende « narkotisch » chi la tocca (69): ora sono « narkotisch » e *non posso* rispondere[95].

... « Ciò che deve valere per me come vero e come giusto è spirito del mio spirito. Ciò che lo spirito attinge a questo modo da sé stesso, ciò che esso considera come tale, deve provenire da esso in quanto universale, in quanto spirito operante come universale, e non dalle sue passioni, interessi, capricci, fantasie, scopi, inclinazioni, ecc. Anche tutto questo è senza dubbio un interiore, " posto in noi dalla natura ", ma esso ci appartiene soltanto in modo naturale » (74-75)...

très bien dit!!

L'idealismo intelligente è piú vicino al materialismo intelligente di quanto lo sia il materialismo stolido.

Idealismo dialettico al posto di intelligente; metafisico, non sviluppato, morto, volgare, immobile al posto di stolido.

* *arte d'ostetrico* (*n.d.t.*).

NB

Elaborare:

Plechanov ha scritto sulla filosofia (sulla dialettica) forse circa mille pagine (Beltov + contro Bogdanov + contro i kantiani + questioni fondamentali [96], ecc., ecc.). In esse *sulla* grande *Logica, a proposito di* essa, riguardo al *suo* pensiero (cioè riguardo *propropriamente* alla dialettica come scienza filosofica) nil!!!

Sfumatura!

Protagora: « l'uomo è misura di tutte le cose ». Socrate: « l'uomo in quanto pensa è misura di tutte le cose » (75).

Senofonte ha ritratto Socrate nei *Memorabili* meglio, in modo piú esatto e fedele, di quanto non abbia fatto Platone (pp. 80-81).

I socratici

A proposito dei sofismi del « mucchio » e del « calvo » Hegel ripete il passaggio dalla quantità alla qualità e viceversa: dialettica (pp. 139-140).

NB
nella lingua vi è solo l'*universale*

143-144: minuziosamente sul fatto che « la lingua esprime in sostanza soltanto l'universale in genere; ma ciò a cui si pensa è il particolare, l'individuale. Non si può quindi enunciare nella lingua ciò a cui si pensa ».

(« Questo »? È la parola piú universale.)

Chi è *questo?* Io. Tutti gli uomini sono io. *Das* Sinnliche? È *universale*, ecc., ecc. « Questo »?? Ognuno è « questo ».

Perché non si può enunciare l'individuale? Uno degli oggetti di un dato genere (tavoli) si distingue dagli altri in qualche cosa.

« Che in genere nel filosofare si faccia valere l'universale, al punto che soltanto esso possa essere enunciato e non possa invece essere detto il " questo " a cui si pensa: ecco una coscienza e un pensiero, che la cultura filosofica del nostro tempo è ancora lontana dall'aver toccato.»

A essa Hegel riconduce tanto « lo scetticismo dell'età moderna » — Kant? — quanto coloro i quali sostengono che « ha verità soltanto la certezza sensibile ».

In realtà, das Sinnliche « è un che di universale » (143).

Hegel colpisce cosí ogni materialismo *tranne* quello dialettico. NB.

NB

Dare un nome? Ma il nome è accidentale, e non esprime la *Sache selbst* (come esprimere l'individuale?) (144).

Hegel « credeva », pensava sul serio che il materialismo come filosofia fosse impossibile, poiché la filosofia è scienza del pensiero, dell'*universale*, e l'universale è pensiero. Qui egli ripeteva l'errore di quello stesso idealismo soggettivo che aveva sempre chiamato « cattivo » idealismo. L'idealismo oggettivo (e ancor piú quello assoluto) si è accostato a zigzag (con capitomboli) *molto vicino* al materialismo e in parte *si è* persino *trasformato in esso*.

Hegel e il materialismo dialettico

la sensazione nella teoria della conoscenza dei cirenaici

I cirenaici ritenevano che il vero fosse « non *ciò* che è in essa, non il contenuto della sensazione, ma la sensazione stessa come sensazione » (151).

« Il principio fondamentale della scuola cirenaica è quindi la sensazione, che deve essere il criterio del vero e del buono » (153)...

« La sensazione è l'individuale indeterminato » (154), ma, se si include il pensiero, si ha allora l'universale e svanisce la « pura soggettività ».

NB *

i cirenaici e Mach e soci

(I fenomenologi à la Mach e soci, nella questione dell'universale, della « legge », della « necessità », ecc., diventano *i n e v i t a b i l m e n t e* idealisti.)

Un altro cirenaico, Egesia, « ha riconosciuto » « proprio quest'incongruenza tra la sensazione e l'universalità » (155)...

Confondono la sensazione come principio della teoria della conoscenza e come principio dell'etica. NB questo. Ma Hegel ha fatto *emergere* la teoria della conoscenza.

Filosofia di Platone

A proposito del piano di Platone perché i filosofi governino lo Stato:

i fini particolari nella storia

... « il terreno della storia è diverso da quello della filosofia »...

... « Bisogna sapere che cos'è l'agire: l'agire

* Cfr. Ueberweg-Heinze[97], § 38, p. 122 (10ª ed.), e, su di essi, il *Teeteto* di Platone. Loro (dei cirenaici) scetticismo e soggettivismo.

è l'attività del soggetto come tale per fini particolari. Tutti questi fini sono soltanto mezzi che realizzano l'idea, poiché *essa* è la potenza assoluta » (193).

creano l'« idea » (la legge della storia)

Sulla dottrina platonica delle idee:

... « poiché l'intuizione sensibile non mostra niente allo stato puro, come è in sé » (*Fedone*), p. 213, il corpo sarebbe d'ostacolo all'anima.

« purezza » (= inerzia?) dei concetti universali

Il significato dell'universale è contraddittorio: esso è morto, impuro, incompleto, ecc., ecc., ma esso soltanto è anche un *gradino* per la conoscenza del *concreto*, poiché noi non conosciamo mai completamente il concreto. La somma *infinita* dei concetti generali, delle leggi, ecc. dà il *concreto* nella sua pienezza.

NB dialettica della conoscenza NB

Il movimento della conoscenza verso l'oggetto può sempre procedere solo dialetticamente: allontanarsi per colpire meglio, reculer pour mieux sauter (savoir?). Linee convergenti e divergenti: circoli che si toccano l'un l'altro. Knotenpunkt * = prassi dell'uomo e della storia umana.

(Prassi = criterio della coincidenza di uno degli infiniti lati del reale.)

NB

Questi Knotenpunkte rapprèsentano una unità di contraddizioni, in cui essere e non essere, come momenti dileguantisi, coincidono per un attimo nei momenti dati del movimento (= della tecnica, della storia, ecc.).

* Punto nodale (*n.d.t.*).

la « vuota dialettica » per Hegel

Esaminando la dialettica di Platone, Hegel si studia ancora una volta di mostrare la differenza tra la dialettica soggettiva, sofistica, e la dialettica oggettiva:

NB

« Che tutto è uno lo diciamo di ogni cosa: " essa è questo uno, e al tempo stesso mostriamo in essa la molteplicità, molte parti e proprietà "; ma qui si dice: " essa è una sotto un rispetto affatto diverso da quello in cui è molteplice "; noi non riuniamo questi pensieri. Cosí la rappresentazione e il discorso non fanno che passare dall'uno all'altro, e viceversa. Se questo andirivieni lo si fa consapevolmente, si ha la vuota dialettica che non connette gli opposti e non perviene all'unità » (232).

la « vuota dialettica »

Platone nel *Sofista*:

NB

« Il difficile e il vero sta nel far vedere che ciò che è l'altro è lo stesso, e che ciò che è lo stesso è un altro, e precisamente sotto uno stesso riguardo » (233).

NB oggettivismo

« Ma noi dobbiamo renderci conto che proprio il concetto non è soltanto l'immediato nella verità, benché sia il semplice, ma esso è di una semplicità spirituale, è essenzialmente il pensiero ritornato in sé (immediato è soltanto questo rosso, ecc.): né che esso è solo ciò che si riflette in sé, una cosa della coscienza, ma è anche in sé, cioè essenza oggettiva » (245)...

Il concetto non è un che di immediato (sebbene il concetto sia una cosa « semplice », ma questa semplicità è « spirituale », è la semplicità dell'idea); immediata è soltanto la sensazione del « rosso » (« questo rosso »), ecc. Il concetto non è « solo una cosa della coscienza », ma è l'*essenza dell'oggetto* (gegenständliches Wesen), è qualche cosa an sich, « in sé ».

« Platone non ha enunciato in modo tanto determinato questa concezione della natura del concetto » (245)...

Hegel si dilunga minuziosamente sulla « filosofia della natura » di Platone, sull'arciassurdo misticismo delle idee, come: « i triangoli sono l'essenza delle cose sensibili » (265) e analoghe mistiche assurdità. Questo è molto caratteristico! Il mistico-idealista-spiritualista Hegel (come tutta la filosofia ufficiale, clerico-idealistica del nostro tempo) esalta e rimastica il misticismo-idealismo nella storia della filosofia, ignorando e trattando con noncuranza il materialismo. Cfr. Hegel su Democrito: nil!! Su Platone un subisso di lungaggini mistiche.

idealismo e misticismo in *Hegel* (e in Platone)

Parlando della repubblica di Platone e dell'opinione corrente che la ritiene una chimera, Hegel ripete la sua tesi preferita:

... « ciò ch'è reale è razionale. Bisogna però saper distinguere che cosa sia effettivamente reale; nella vita quotidiana tutto è reale: ma esiste una differenza tra il mondo fenomenico e la realtà » (274)...

il reale è razionale

Filosofia di Aristotele

Sarebbe sbagliata l'opinione corrente che ravvisa nella filosofia di Aristotele il « *realismo* » (299) (idem p. 311: « empirismo »), a differenza dell'*idealismo* di Platone. ((Qui Hegel di nuovo tira a forza *dentro* l'idealismo molte cose.))

NB

NB

((basta rovesciare)) appunto!

Hegel ha mutilato del tutto la critica delle « idee » platoniche in Aristotele

Esponendo la polemica di Aristotele con la dottrina platonica delle idee, Hegel ne *o c c u l t a* i tratti materialistici (pp. *322-323* e sgg.).

S i è t r a d i t o: « L'elevazione di Alessandro » (Alessandro il macedone, discepolo di Aristotele) « all'altezza di un Dio » « non deve stupire »: « in generale, Dio e uomo non sono cosí distanti tra loro » (305)...

Hegel ravvisa l'idealismo di Aristotele nella sua idea di Dio (326). ((Naturalmente, questo è idealismo, ma esso è piú oggettivo e *piú lontano, piú generico,* dell'idealismo di Platone, e perciò nella filosofia della natura piú spesso = materialismo.))

Quando *un* idealista critica i princípi dell'idealismo di *un altro* idealista, se ne avvantaggia sempre il *materialismo.* Cfr. Aristotele versus Platone, ecc. Hegel versus Kant, ecc.

NB

La critica di Aristotele alle « idee » di Platone è una critica all'*idealismo c o m e i d e a l i s m o i n g e n e r a l e*: poiché di dove vengono presi i concetti, le astrazioni, di là proviene sia la « legge » che la « necessità », ecc. L'idealista Hegel ha vilmente eluso il fatto che Aristotele (nella sua critica delle idee di Platone) ha minato le *fondamenta* dell'idealismo.

« Leucippo e Platone asseriscono che il movimento è eterno; ma non dicono perché » (Aristotele, *Metafisica,* 12, 6-7), p. 328.

Q u a n t o miserevolmente Aristotele tira in ballo Dio *contro* il materialista Leucippo e l'idealista Platone! In Aristotele si ha qui eclettismo. Ma Hegel *occulta* tale debolezza per amore del *m i s t i c i s m o*!

Hegel, fautore della dialettica, non è riuscito a capire il trapasso *dialettico* *dalla* materia *al* movimento, *dalla* materia *alla* coscienza, soprattutto il secondo. Marx ha corretto l'errore (o la debolezza?) del mistico.

NB

Dialettico non è solo il trapasso dalla materia alla coscienza, ma anche quello dalla sensazione al pensiero, ecc.

In che cosa si distingue il trapasso dialettico da quello non dialettico? Nel salto. Nella contraddizione. Nell'interruzione della continuità. Nell'unità (identità) di essere e non essere.

Il brano che segue mostra con singolare chiarezza come Hegel occulti le debolezze dell'idealismo di Aristotele:

« Aristotele pensa agli oggetti, e, in quanto sono come pensieri, essi sono nella loro verità; questa è la loro οὐσία *.

« Questo non significa tuttavia che gli oggetti della natura siano essi stessi pensanti. Gli oggetti sono pensati da me soggettivamente; quindi il mio pensiero è anche il concetto della cosa, e quest'ultimo è la sostanza della cosa. Nella natura il concetto non esiste come pensiero in questa libertà, in quanto esso ha carne e sangue; questa carne e questo sangue hanno però un'anima, e quest'anima è il loro concetto. Aristotele riconosce ciò che le cose sono in sé e per sé; e questa è la loro οὐσία. Il concetto non esiste per sé stesso, ma è sotto il peso dell'esteriorità. La definizione corrente della verità è: " La verità è accordo della rappresentazione con l'oggetto ". Ma la stessa rappresentazione è ancora soltanto una rappresentazione,

ingenuo!!

* sostanza, essenza (*n.d.t.*).

e io non sono ancora affatto in accordo con la mia rappresentazione (con il suo contenuto): mi rappresento una casa, una trave, ma non sono ancora questo, io e rappresentazione della casa siamo un che di diverso. Solo nel pensiero si ha pieno accordo dell'oggettivo con il soggettivo: *io sono questo* [corsivo di Hegel]. Aristotele tocca quindi il punto di vista piú alto; non si può voler conoscere niente di piú profondo » (332-333).

« Nella natura » i concetti non esistono « in questa libertà » (nella libertà del pensiero e della fantasia dell'*uomo*!!). « Nella natura » essi, i concetti, hanno « carne e sangue ». Questo è eccellente! Ma questo è anche materialismo. I concetti dell'uomo sono l'*anima* della natura: questa è soltanto una perifrasi mistica per dire che nei concetti dell'uomo si rispecchia *originalmente* (NB questo: *originalmente* e *dialetticamente*!!) la natura.

Le pp. 318-337 *soltanto* sulla metafisica di Aristotele!! Tutto ciò che dice contro l'idealismo di Platone è *omesso* nella sostanza!! In particolare, è omessa la questione dell'esistenza *fuori* dell'uomo e dell'umanità!!! = questione del materialismo!

cfr. *Feuerbach*[98]: leggere nella sua connessione il vangelo dei sensi = pensare

Aristotele è un empirista, ma *pensante* (340). « *L'empirico còlto nella sua sintesi è il concetto speculativo* » (341) (corsivo di Hegel)...

La coincidenza dei concetti con la « sintesi », con la somma, con il compendio dell'empiria, delle sensazioni, dei sensi è *indubbia* per i filosofi di *tutte* le tendenze. *Di dove* viene questa coincidenza? Da Dio (io, idea, pensiero, ecc., ecc.) o dalla natura? Engels ha ragione nella sua impostazione del problema [99].

NB

... « forma soggettiva, che costituisce l'essenza della filosofia kantiana » (341)...

Kant

A proposito della teleologia di Aristotele:

... « La natura ha i suoi mezzi in sé stessa, e questi mezzi sono anche fine. Questo fine nella natura è il suo λόγος, il vero razionale » (349).

... « L'intelletto non è soltanto pensiero con coscienza. Qui vi è il concetto intero, vero, profondo della natura, della vitalità » (348)...

« fine » e causa, legge, connessione, ragione

Ragione (intelletto), pensiero, coscienza *senza natura,* senza concordanza con essa, è inganno = materialismo!

È ripugnante leggere come Hegel esalti Aristotele per i « concetti veramente speculativi » (373 sull'« anima » e su molte altre cose), dilungandosi in assurdità palesemente idealistiche (= mistiche).

Sono omessi *tutti* i punti in cui Aristotele *oscilla* tra idealismo e materialismo!!!

A proposito delle vedute aristoteliche sull'« anima » Hegel scrive:

si è tradito riguardo al « realismo »

« Nel fatto ogni universale è reale come particolare, singolare, come essere per altro » (375): in altri termini, è l'anima.

Aristotele, *De anima,* II, 5:

sensazione e conoscenza

Aristotele si accosta molto vicino al materialismo

« La differenza [tra Empfinden e Erkennen] sta in questo: ciò che provoca la sensazione si trova all'esterno. La causa di ciò è che la attività senziente si rivolge all'individuale, mentre il sapere si rivolge all'universale; e quest'ultimo è in certo modo nell'anima stessa come sostanza. Per questo ognuno può pensare da sé, quando vuole, mentre il sentire non dipende da lui, in quanto è per ciò necessaria la presenza di ciò che è sentito ».

Ecco il punto: aussen ist, *fuori* dell'uomo, indipendente da lui. Questo è materialismo. E Hegel comincia a wegzuschwatzen * proprio questo fondamento, base, sostanza del materialismo:

NB!!

« Questo è il punto di vista pienamente corretto sulla sensazione », scrive Hegel e spiega che la « passività » esiste senza dubbio nella sensazione, non importa se « soggettivamente o invece oggettivamente; in entrambi i casi è contenuto il momento della passività [...]. Con questo momento della passività Aristotele non si trova in ritardo rispetto all'idealismo; la sensazione è da un lato sempre passiva. È un cattivo idealismo quello che suppone che la passività e la spontaneità dello spirito dipendano dall'essere la determinatezza data interna o esterna, quasi che la libertà fosse nella sensazione, che è sempre la sfera della limitatezza » (377-378)!!

l'idealista in flagrante!

((L'idealista tappa la fessura che porta al materialismo. No, non è gleichgültig ** che si tratti di *esterno* o *interno*. Sta qui la sostanza! « *Esterno* » è materialismo. « Interno » = idea-

* liquidare con chiacchiere (*n.d.t.*).
** indifferente (*n.d.t.*).

lismo. E con la paroletta « *passività* », sottacendo la locuzione (« *all'esterno* ») usata in Aristotele, Hegel descrive in modo diverso questo stesso *all'esterno*. Passività significa appunto all'esterno!! Hegel sostituisce l'idealismo della *sensazione* con l'idealismo del *pensiero*, ma pur *sempre con un idealismo*.))

NB

... « L'idealismo soggettivo dice: non si dànno cose esterne, esse sono determinazioni di noi stessi. Nei riguardi della sensazione si può esser d'accordo. Io sono passivo nel sentire, la sensazione è soggettiva; essa è in me un essere, uno stato, una determinazione, non è libertà. Se la sensazione sia fuori o dentro di me è indifferente, essa *è* »...

NB: scappatoia dinanzi al *materialismo*

Segue il celebre paragone dell'anima con la cera, che costringe Hegel a contorcersi come un diavolo quando suoni il mattutino e a strepitare che un tal paragone « ha ingenerato spesso equivoci » (378-379).

Aristotele dice (*De anima*, II, 12):

« La sensazione è ricezione delle forme sensibili senza la materia »..., « cosí la cera riceve in sé soltanto il segno del sigillo d'oro, e non l'oro stesso, ma soltanto la sua forma ».

NB
anima = *cera*
NB

Hegel scrive: ...« nella sensazione perviene a noi soltanto la forma, senza la materia. Altrimenti accade quando operiamo praticamente, nel mangiare e nel bere. Nella pratica operiamo, in generale, come individui singoli, e come individui singoli esistenti, esistenti persino materialmente, entriamo in rapporto con la materia, persino in modo materiale. Solo in quanto siamo materiali possiamo comportarci in questo modo; in effetti, la nostra esistenza materiale entra in attività » (379).

« altrimenti » nella pratica

pusillanime scappatoia dinanzi al materialismo

((Ci si accosta assai vicino al materialismo e si fila via.))

A proposito della « cera » Hegel si adira e lancia improperi: « ognuno lo capisce » (380), « ci si arresta rozzamente alla grossolanità del paragone » (379), ecc.

ah-ah!!

« L'anima non deve essere affatto cera passiva né ricevere le determinazioni dall'esterno » (380)...

... « Essa » (die Seele) « tramuta la forma del corpo esterno in sua propria forma »...

Aristotele

Aristotele, De anima, III, 2:

« L'attività di ciò che è sentito e della sensazione è una e medesima cosa, ma il loro essere non è lo stesso » (381)...

Hegel occulta le debolezze dell'idealismo

E Hegel commenta:

... « C'è un corpo che suona e un soggetto che ascolta; l'essere è di due specie » (382)...

Ma lascia da parte la questione dell'essere *fuori* dell'uomo!!! Scappatoia sofistica *nei confronti* del materialismo!

Parlando del pensiero, della ragione (νοῦς), Aristotele dice (*De anima*, III, 4):

tabula rasa

ah-ah!

... « La sensazione non è senza il corpo, il νοῦς invece è separabile » (385); « il νοῦς è come un libro sulle cui pagine in realtà non sia scritto niente »; e Hegel s'adira di nuovo: « un altro esempio famigerato » (386), ad Aristotele si attribuisce l'opposto di ciò che pensa, ecc., ecc. ((viene occultata la questione dell'essere che è *indipendentemente* dall'intelletto e dall'uomo!!)): tutto questo per dimostrare: « Aristotele non è quindi realista ».

ah-ah! ha paura

Aristotele:

« Pertanto, chi non sente niente conosce o intende; se uno conosce (θεωρῇ) qualche cosa, deve necessariamente conoscerla anche come

Aristotele e il

rappresentazione; perché le rappresentazioni sono sensazioni, però senza materia »...

... « Se l'intelletto però pensi oggetti reali, quando astragga da ogni materia, deve essere considerato in un esame particolare » (389), e Hegel *gratta via* da Aristotele che « νοῦς e νοητόν sono la stessa cosa » (390), ecc. Ecco un modello di forzatura idealistica di un idealista!! Contraffazione di Aristotele, che diventa un idealista dei secoli XVIII-XIX!!

materialismo

contraffazione di Aristotele

Filosofia degli stoici

A proposito del « criterio della verità » degli *stoici* — « rappresentazione compresa » (444-446) — Hegel dice che la coscienza confronta la rappresentazione soltanto con la rappresentazione (*non con l'oggetto*: « la verità è accordo dell'oggetto e della coscienza » = « celebre definizione della verità »), e, quindi, tutto sta « nel logos oggettivo, nella razionalità del mondo » (446).

« Il pensiero non genera niente se non la forma dell'universalità e dell'identità con sé; e, quindi, tutto può concordare con il mio pensiero » (449).

Hegel contro gli stoici e il loro criterio

« I motivi sono un che di elastico, per ogni cosa si trovano buoni motivi » (469)... « Ma decidere quali motivi debbano ritenersi buoni dipende dallo scopo, dall'interesse » (*ibidem*)...

si trovano « motivi » per ogni cosa

Filosofia di Epicuro

Parlando di Epicuro (342-271 a. C.), Hegel assume *di colpo* (prim'ancora di enunciarne le opinioni) una posizione di lotta contro il materialismo e dichiara:

Calunnie contro il materialismo

perché??

« Intanto è chiaro già [!!] di per sé [!!] che, se si prende per vero l'essere sensibile, con ciò stesso in generale si sopprime la necessità del concetto, tutto si disgrega senza alcun interesse speculativo, e si afferma, invece, la comune visione delle cose; di fatto, non si va oltre il modo di vedere del comune intelletto umano; anzi, tutto viene ridotto al livello del comune intelletto umano » (473-474)!!

NB

Calunnie contro il materialismo!! La « necessità del concetto » non viene affatto « soppressa » dalla teoria della *fonte* della conoscenza e del concetto!! La discordanza dal « sano intelletto » è un putrido ghiribizzo da idealista.

Epicuro ha chiamato *Kanonik* la teoria della conoscenza e del criterio della verità. Dopo averla esposta succintamente, Hegel scrive:

« Essa è tanto semplice che non può darsi niente di piú semplice; è astratta, ma anche molto triviale; è piú o meno al livello della coscienza comune, che comincia a riflettere. Si tratta di rappresentazioni psicologiche abituali, del tutto esatte. Dalle sensazioni noi ci creiamo rappresentazioni come l'universale, che diviene cosí ciò che permane. Le rappresentazioni vengono esse stesse provate (nella δόξα) [Meinung] mediante le sensazioni per vedere se siano permanenti o se si ripetano. Questo è in complesso esatto, ma affatto superficiale; questo è il primo inizio, è la meccanica della rappresentazione per ciò che concerne le prime percezioni » (483)...

!!!!

!!!

Il « primo inizio » è trascurato e deformato dall'idealismo. Soltanto il materialismo *dialettico ha collegato* l'« inizio » con la continuazione e con la fine.

NB: p. *481:* a proposito del significato delle *parole* in Epicuro:

« Ogni cosa riceve dal nome datole la prima volta la sua evidenza, la sua energia, la sua chiarezza » (Epicuro: *Diogene Laerzio,* X, § 33). E Hegel: « Il nome è un che di universale, appartiene al pensiero, semplifica il molteplice » (481).

« Circa il modo oggettivo, in generale, con cui entra in noi ciò che è fuori di noi, circa il rapporto tra noi e l'oggetto, mediante il quale nascono le rappresentazioni, Epicuro ha esposto ora la seguente metafisica:

Epicuro: gli oggetti fuori di noi

« " Dalla superficie delle cose emana un efflusso continuo, che non è afferrabile dalla sensazione; e questo avviene a causa dell'opposta pienezza, perché la cosa stessa continua a essere piena, e la pienezza, nel solido, conserva lungamente lo stesso ordine e disposizione degli atomi. E il movimento di queste superfici che si distaccano è rapidissimo nell'aria, in quanto non è necessario che ciò che si distacca possieda profondità ". " La sensazione non contraddice questa rappresentazione, se si bada [zusehe] al modo come le immagini operano; esse infatti suscitano una concordanza, una simpatia tra l'esterno e noi. Da esse promana quindi qualcosa che è tanto in noi quanto fuori di noi." "E, poiché l'efflusso penetra in noi, possiamo conoscere la determinatezza di una sensazione; il determinato sta nell'oggetto e fluisce cosí in noi " » (pp. 484-485, *Diogene Laerzio,* X, §§ 48-49).

NB la teoria della conoscenza di Epicuro...

Genialità delle congetture di Epicuro (300 anni prima della nascita di Cristo, cioè piú di 2.000 anni prima di Hegel) riguardo, per esempio, alla luce e alla sua velocità.

Hegel[100] *h a o c c u l t a t o* (NB) del tutto l'*e s s e n z i a l e*: (*NB*) l'essere

delle cose *f u o r i* della coscienza dell'uomo e *i n d i p e n d e n t e m e n t e* da lui:

Hegel *occulta* tutto questo e si limita a dire:

un modello di contraffazione e di calunnie contro il materialismo da parte di un idealista

... « Questo modo di rappresentarsi la sensazione è trivialissimo. Epicuro ha assunto per la verità il criterio piú facile e tuttora corrente, in quanto il vero non sia percepito dalla vista: cioè che ad esso non contraddica ciò che noi vediamo e udiamo. Non càpita infatti di vedere enti di pensiero come gli atomi, le superfici che si distaccano, ecc. [Càpita, è vero, di vedere e udire qualcosa di diverso;] [101] ma ciò che si vede e ciò che ci si rappresenta o immagina coesistono molto bene l'uno accanto all'altro. Se si lasciano separati, non c'è contraddizione; la contraddizione compare soltanto nella relazione » (485-486)...

Hegel *ha eluso* la teoria della conoscenza di Epicuro e ha preso a parlare *d' a l t r o ,* che Epicuro *qui* non affronta e *c h e è c o n c i l i a b i l e* con il materialismo!!

p. 486:

L'errore scaturisce, per Epicuro, dall'*interruzione* del movimento (del movimento dall'oggetto verso di noi, verso la sensazione o verso la rappresentazione?).

« Non si può avere — scrive Hegel — una [teoria della conoscenza] piú misera » (486).

Tutto sarà dürftig *, se verrà travisato e saccheggiato.

* misero (*n.d.t.*).

L'anima sarebbe, per Epicuro, un « dato » insieme di atomi. « Questo l'ha detto anche [!!!] Locke [...]. Ma queste sono parole vuote » (488) ((no, queste sono geniali congetture e *indicazioni* per la *scienza*, non già per il pretume)).

Questo *auch* è stupendo!!!! Epicuro (341-270 a.C.), Locke (*1632-1704*): Differenz = 2.000 anni

NB. *NB*. (489), idem (490): Epicuro attribuisce agli atomi una « *krummlinigte* » *Bewegung* *; questo sarebbe « arbitrario e tedioso » (489) in Epicuro: ((e « Dio » negli idealisti???)).

e gli elettroni?

« Oppure Epicuro nega, in generale, qualsiasi concetto e l'universale come essenza » (490), e tuttavia i suoi atomi « stessi hanno proprio questa natura di pensieri »; « tutta l'inconseguenza degli empiristi » (491)...

assurdo! falso! calunnia!

Si elude così l'essenza del *materialismo* e della dialettica materialistica.

« In Epicuro non c'è [...] uno scopo finale del mondo, una sapienza del creatore; tutte le cose sono eventi, e questi sono determinati dall'occasionale [??], esteriore [??] incontro delle combinazioni degli atomi » (491)...

ha pietà di Dio!! la canaglia idealista!!

Hegel si limita a *ingiuriare* Epicuro: « I suoi pensieri sui singoli lati della natura sono in sé meschini »...

!!

E subito dopo una *polemica* con la « Naturwissenschaft » heute, che, come Epicuro, ragionerebbe « per analogia », « spiegando » (492), per esempio, la luce « come vibrazioni dell'etere »... « Questo è esattamente il procedimento analogico di Epicuro » (493)...

e il « procedimento » delle scienze naturali! e il loro successo!!

* *movimento «curvilineo»* (*n.d.t.*).

((Le *moderne* *scienze naturali* versus Epicuro — contro (*NB*) Hegel.))

Epicuro e le moderne scienze naturali

In Epicuro « la cosa, il principio altro non è se non il principio della nostra corrente scienza della natura » (495); « questo è ancora lo stesso procedimento su cui si fonda la nostra scienza della natura » (496)...

Esatto è soltanto il richiamo all'ignoranza della dialettica in genere e della dialettica dei concetti. Ma la critica del *materialismo* è schwach.

!NB!

NB!!

NB

NB

NB

« È da dire, in generale, di questo procedimento (della filosofia di Epicuro) che esso ha anche un lato per cui gli si deve attribuire valore. Aristotele e gli antichi sono partiti a priori dal pensiero universale nella filosofia della natura e da esso hanno sviluppato il concetto: questo è un lato. L'altro lato è la necessità di innalzare l'esperienza sino all'universalità e di rinvenire le leggi; questo significa che ciò che consegue dall'idea astratta deve incontrarsi con la rappresentazione generale, a cui viene preparata l'esperienza, l'osservazione. In Aristotele, per esempio, l'apriori è eccellente, ma non ancora sufficiente, perché manca del lato del collegamento, della connessione con l'esperienza, con l'osservazione. Questo ricondurre il particolare all'universale è la scoperta delle leggi, delle forze naturali, ecc. Si può pertanto dire che Epicuro ha scoperto la scienza empirica della natura, la psicologia empirica. Agli scopi degli stoici, ai concetti dell'intelletto viene opposta l'esperienza, la presenza sensibile. Là c'è l'intelletto astratto, limitato, senza verità in sé, e quindi anche senza presenza e realtà della natura; qua c'è, invece, questo senso della natura, che è piú vero di quelle ipotesi » (496-497).

NB
NB

(*Questo è quasi uno sfiorare il materialismo dialettico.*) — NB

L'importanza di Epicuro è nella lotta contro l'*Aberglauben** *dei greci e dei romani*. E dei preti moderni?? — Hegel sui « piú » del materialismo

Contro tutte queste assurdità: la lepre che attraversa correndo la strada, ecc. (e il buon Dio?).

« Da essa » (dalla filosofia di Epicuro) « hanno preso particolarmente l'avvio le rappresentazioni, che hanno negato interamente il sovrasensibile » (498). — NB

Ma questo andrebbe bene soltanto per il « finito »... « *Cade la superstizione, ma con essa cade anche una connessione fondata in sé e il mondo dell'ideale* » (499). *Notabene* questo. — perché (i classici) hanno apprezzato l'idealismo?

p. *499*: Epicuro sull'*anima*: gli atomi piú *sottili* (NB), il loro *movimento* piú *rapido* (NB), la loro *connessione* (NB), ecc., ecc. con il corpo (*Diogene Laerzio*, X, §§ 66, 63-64): è molto ingenuo e buono! Ma Hegel si adira, *ingiuria*: « chiacchiere », « vuote parole », « non sono pensieri » (500). — per Hegel l'« anima » è *anche* un pregiudizio

Gli dèi sono per Epicuro « das Allgemeine » (506) in generale; « essi sono in parte nel numero » come numero, cioè come astrazione dal sensibile...

« In parte essi [gli dèi] sono la *forma umana perfetta*, che nasce dalla simiglianza delle immagini prodotta dal continuo confluire delle immagini simili in un unico punto » (507). — NB *dèi* = forma umana perfetta cfr. *Feuerbach*

* *superstizione* (*n.d.t.*).

Filosofia degli scettici

NB

Parlando dello *scetticismo*, Hegel ne addita l'apparente « invincibilità » (Unbezwinglichkeit) (538):

Bien dit!!

« Nel fatto, uno che intenda essere assolutamente uno scettico non può essere convinto e non può esser condotto alla filosofia positiva, allo stesso modo in cui non si può costringere a stare in piedi chi sia paralizzato in tutte le membra ».

« La filosofia positiva può nei suoi confronti [des denkenden Skeptizismus] avere questa coscienza: essa contiene in sé il negativo dello scetticismo, il quale pertanto non le è contrapposto, non sta fuori di lei, ma è un suo momento; essa però ha in sé il negativo nella sua verità, cosa che lo scetticismo non ha » (539).

(Atteggiamento della filosofia verso lo scetticismo:)

« La filosofia è dialettica, questa dialettica è il mutamento: l'idea come idea astratta è l'inerte, l'esistente, ma essa è vera solo in quanto si comprende come vivente; ciò avviene perché essa è dialettica proprio per togliere quella quiete e quell'inerzia. L'idea filosofica è quindi dialettica in sé stessa, e non accidentalmente; lo scetticismo, invece, si serve solo accidentalmente della sua dialettica: via via che la materia, il contenuto gli si offre, lo scetticismo dimostra che essi sono in sé il negativo »...

NB
la dialettica
dello
scetticismo è
« accidentale »

Bisogna distinguere il vecchio (*antico*) scetticismo da quello *moderno* (si menziona soltanto Schulze di Gottinga) (540).

L'Ataraxie (imperturbabilità?) come ideale degli scettici:

un discreto
aneddoto sugli
scettici

« Cosí, una volta Pirrone, trovandosi in mare durante una tempesta, indicò ai compagni di viaggio che tremavano un maiale che restava indifferente e continuava tranquillamente a

mangiare, e disse loro: anche il saggio dovrebbe stare in quest'atarassia » (Diogene Laerzio, IX, 68), pp. 551-552.

« Lo scetticismo non è il dubbio. Il dubbio è esattamente l'opposto della quiete, che è il risultato dello scetticismo » (552).

NB
lo scetticismo
non è il dubbio

... « Lo scetticismo è, invece, indifferente sia all'uno che all'altro » (553)...

Schulze-Enesidemo spaccia per scetticismo che tutto il sensibile sia vero (557), ma gli scettici non hanno mai detto questo: bisogna sich danach richten *, conformarsi con il sensibile, ma questa non sarebbe la verità. Lo scetticismo moderno *non* dubita della realtà delle cose. Lo scetticismo antico dubita della realtà delle cose.

NB

tutto in *Sesto Empirico* (II secolo d.C.)

I tropi (formule, argomentazioni, ecc.) degli scettici:

a. Diversità di organizzazione degli animali (558).

Diverse sensazioni: all'itterico (dem Gelbsüchtigen) il bianco sembra giallo, ecc.

b. Diversità degli uomini. « Idiosincrasie » (559).

A chi credere? Alla maggioranza? È una sciocchezza: non si possono interrogare tutti (560).

Diversità delle filosofie: un riferimento assurdo, Hegel s'indigna: ...« questi tali vedono tutto in una filosofia, tranne però la filosofia »; « per quanto diversi siano tra loro i sistemi filosofici, non sono tuttavia diversi come bianco e dolce, verde e aspro; essi concordano nell'essere filosofie: ed è proprio questo che non si considera » (561).

NB

NB

* conformarsi con esso (*n.d.t.*).

NB ||| ... « Tutti i tropi sono diretti contro l'*è*; ma il vero non è questo arido *è*, in quanto è essenzialmente processo » (562)...

c. Diversità di organizzazione degli strumenti dei sensi: i diversi organi di senso percepiscono diversamente (su tavola dipinta qualcosa sembra all'occhio erhaben *, ma al tatto no).

d. Diversità di circostanze nel soggetto (passione, quiete, ecc.).

e. Diversità delle distanze, ecc.

| la terra intorno al sole o vice versa, ecc. |

f. Mescolanza (odore con il calore solare o senza, ecc.).

g. Coesione delle cose (il vetro frantumato non è piú trasparente, ecc.).

h. « *Relatività* [102] delle cose.»

i. Frequenza, rarità dei fenomeni, ecc.; abitudine.

k. Consuetudini, leggi, ecc., loro diversità...

|(10) Tutti questi sono tropi *a n t i c h i*,| e Hegel: tutto questo è « empirico », « non si passa al concetto » (566). Questo è « triviale »... ma...

« ma nel fatto [questi tropi] sono molto efficaci contro il dogmatismo del comune intelletto umano » (567)...

I *c i n q u e* tropi *m o d e r n i* (che già sarebbero molto piú elevati, contengono la *dialettica*, toccano i *concetti*), sempre secondo Sesto.

* in rilievo (*n.d.t.*).

a. Diversità delle opinioni... dei *filosofi...*

b. Caduta nell'infinità (una cosa dipende da un'altra e *così via* all'infinito).

c. Relatività (dei presupposti).

d. L'assioma. I dogmatici pongono assiomi indimostrati.

e. Reciprocità. Circolo (vizioso)...

« Questi tropi scettici *colpiscono,* in realtà, ciò che si chiama una filosofia dogmatica (e che, per sua natura, deve ruotare tra tutte queste forme), non perché abbia un contenuto positivo, ma perché afferma come assoluto un che di determinato » (575).

NB

Hegel contro l'assoluto! Ecco dov'è un germe di materialismo dialettico.

NB

« Il criticismo, che in generale non sa niente in sé, non » (nicht: sic !! invece di nichts) « di assoluto, prende per dogmatismo ogni sapere dell'essere in sé come tale, mentre è esso stesso il peggior dogmatismo, in quanto sostiene che l'io, l'uno dell'autocoscienza, opposto all'essere, è in sé e per sé, che appunto fuori di esso esiste l'in sé e che i due non possono assolutamente incontrarsi » (576).

il « criticismo » è « il peggior dogmatismo »

« Questi tropi colpiscono la filosofia dogmatica, che ha come propria questa maniera di formulare un principio in una proposizione determinata quale proposizione fondamentale. Un siffatto principio è sempre condizionato e ha, quindi, in sé stesso la dialettica, la distruzione di sé » (577). « Questi tropi sono un'arma eccellente contro la filosofia dell'intelletto » *(ibidem).*

Bien dit!!!

dialettica = « distruzione di sé »

Sesto scoprirebbe, per esempio, la dialettica del concetto di *punto* (der Punkt). Il punto

NB

NB

non ha dimensioni? Vuol dire che è *fuori* dello spazio!! Esso è il limite dello spazio nello spazio, la negazione dello spazio, ma in pari tempo « partecipa dello spazio », « è con ciò anche un dialettico in sé » (579).

... « Questi tropi [...] sono senza efficacia contro le idee *speculative*, le quali contengono in sé il *dialettico* e il *superamento* del finito » (580).

Fine del XIV volume (p. 586).

Neoplatonici

... « Ritorno a Dio » (5) *..., « l'autocoscienza è l'essenza assoluta »..., « lo spirito del mondo » (7)..., la « religione cristiana » (8)... E *prolissità a non finire* su Dio (8-18)...

> Ma questo idealismo filosofico, che conduce a Dio apertamente, « sul serio », è piú onesto dell'agnosticismo contemporaneo, con la sua ipocrisia e pusillanimità.

A. *Filone* (al tempo della nascita di Cristo), un ebreo cólto, mistico, « rinviene Platone in Mosè », ecc. (19). « Conoscere Dio » (21) è la cosa piú importante, ecc. Dio è λόγος, « compendio di tutte le idee », « puro essere » (22) (« secondo Platone ») (22). Le idee sono « angeli » (messaggeri di Dio) (24)... Il mondo sensibile, invece, « come presso Platone » = οὐκ ὄν = non essere (25).

le idee (di Platone) e il buon Dio

B. *Cabala, gnostici,* idem...

C. *Filosofia alessandrina*: (= eclettismo) (= platonici, pitagorici, aristotelici) (33, 35).

* Del v. XV dei *Werke* cit. (*n.d.t.*).

Gli eclettici — o uomini incolti o furbi (die klugen Leute *) — traggono il buono da ogni cosa, ma...

sugli eclettici...

— raccolgono ogni bene, ma non hanno « la coerenza del pensiero e, quindi, il pensiero stesso ».

Hanno sviluppato Platone...

le idee di Platone e il buon Dio

« L'universale platonico, che è nel pensiero, assume quindi il significato di essere esso stesso, come tale, l'essenza assoluta » (33) [103].

* la gente assennata (*n.d.t.*).

(p.)	(230)	Sofista
	(238)	Filebo
	(240)	*Parmenide*
(Timeo)	(248)	

RIASSUNTO DELLE « LEZIONI SULLA FILOSOFIA DELLA STORIA » DI HEGEL [105]

Hegel, *Werke*, v. IX, Berlin, 1837: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* (Herausgegeben von E. Gans.)

Materiali: appunti delle lezioni degli anni 1822-1831.
Manoscritto di Hegel *sino a p. 73*, ecc.

---

p. 5. ... « I discorsi [...] sono azioni tra uomini »... (e, quindi, questi discorsi non sono ciarle).

7: i francesi e gli inglesi sono piú cólti (« hanno piú [...] cultura *nazionale* »), mentre noi, tedeschi, piú che scrivere la storia, sottilizziamo sul modo in cui *bisogna* scriverla. || arguto e intelligente!

9: la storia insegna « che popoli e governi non hanno mai imparato niente dalla storia: ogni età è, per questo, *troppo individuale* »: || molto intelligente!

« Ma l'esperienza e la storia insegnano che popoli e governi non hanno mai imparato niente dalla storia e non hanno mai operato secondo gli insegnamenti che ne avrebbero potuto desumere. Ogni età ha circostanze cosí particolari ed è una situazione cosí individuale che solo partendo da essa si deve e unicamente si può giudicare ». || NB NB NB

p. 12: « la ragione governa il mondo ».

schwach!

20: sostanza della materia è la gravità, sostanza dello spirito è la libertà.

22. « La storia del mondo è il progresso nella coscienza della libertà, un progresso che dobbiamo riconoscere nella sua necessità »...

24: (ci si avvicina al materialismo storico). Da che cosa sono guidati gli uomini? Soprattutto dalla « Selbstsucht » *; i motivi d'amore, ecc. sono piú rari, e il loro àmbito è piú ristretto. Che cosa deriva da quest'intreccio di passioni, ecc.? di bisogni, ecc.?

28. « Niente di grande si compie nel mondo senza passione »..., la passione è « il lato » soggettivo, « in quanto formale, dell'energia »...

28 in fine. La storia non comincia con uno scopo cosciente... Importante è ciò che,

29: ... *inconsapevole per gli uomini,* appare come risultato delle loro azioni...

NB

29: ... *In questo senso* « la ragione governa il mondo ».

30

30: ... Nella storia, attraverso le azioni degli uomini, si compie, « (si ottiene) anche qualche cosa di diverso da ciò che essi si prefiggono e conseguono, da ciò che essi immediatamente sanno e vogliono ».

NB
(cfr. Engels [106])

30: ... « Essi » (die Menschen) « realizzano il loro interesse, ma con ciò si realizza anche qualcosa di piú remoto, che, pur implicito nell'interesse, non era però racchiuso nella loro coscienza e nel loro proposito ».

i « grandi uomini »

32: ... « I grandi uomini della storia sono quelli i cui scopi particolari contengono il sostanziale, che è volontà dello spirito del mondo »...

36: molto stimabili sono la religiosità e la virtú del pastore, del contadino, ecc. (esempi!!

* « egoismo » (*n.d.t.*).

NB), ma... « il diritto dello spirito del mondo sta al di sopra di tutti i diritti particolari »...

> Non di rado qui in Hegel sul buon Dio, sulla religione, sull'eticità in genere: arcitriviali assurdità idealistiche.
>
> 97: « l'abolizione graduale della schiavitú è migliore di un'abolizione repentina »...

50. La costituzione di uno Stato e, insieme, la sua religione..., filosofia, idee, cultura, « forze esterne » (clima, i vicini...) costituiscono « una sola sostanza, un solo spirito »...

51. Nella natura ci si muove solo in circolo (!!), nella storia si crea il nuovo...

62. La lingua è piú ricca nello stadio non evoluto, primitivo, dei popoli, essa si impoverisce con l'incivilimento e con il costituirsi della grammatica. ‖ ?

67: « La storia del mondo si muove su un piano piú alto di quello dove la morale ha la sua dimora [Stätte] »...

73: Un quadro eccellente della storia: una somma di passioni individuali, azioni, ecc. (« dappertutto ciò che è nostro, e quindi dappertutto si ridesta il nostro interesse pro o contro »), ora una massa di interessi generali, ora una moltitudine di « *piccole forze* » (« una tensione infinita di piccole forze, le quali da ciò che appare insignificante generano un che di grandioso »).

||| molto bene

cfr. sotto

||| sehr wichtig! cfr. *sotto* il testo *completo*[107]

Risultato? Il risultato è la « *stanchezza* ».

p. 74: *fine dell'introduzione.*

p. 75: *Fondamento geografico della storia del mondo* (titolo caratteristico): (75-101).

NB
cfr. Plechanov

75: « Sotto il mite cielo ionico » poteva nascere piú facilmente Omero, ma non solo questa è la causa. « Non sotto la dominazione turca », ecc.

82: L'immigrazione in America elimina il « malcontento » e « garantisce il permanere dell'attuale ordine civile »... (ma questo Zustand è « ricchezza e povertà », *81*)...

!!!

82. In Europa manca tale riflusso: se fossero ancora esistite le foreste dei germani, la rivoluzione francese non ci sarebbe stata.

102: tre forme della storia universale: 1) dispotismo, 2) democrazia e aristocrazia, 3) monarchia.

Suddivisione: mondo orientale — greco — romano — mondo germanico. Frasi assai vuote sull'eticità, ecc., ecc.

Cina. I capitolo (113-139). Descrizione del *carattere* cinese, delle istituzioni, ecc., ecc. Nil, nil, nil!

India: *sino a p. 176*. Sino a...

Persia (e Egitto) sino a *231*. Perché il regno (impero) persiano è caduto, e la Cina e l'India no? Dauer non è ancora Vortreffliches *. « Le montagne perenni non sono preferibili alla rosa subito sfiorita nella sua vita che svapora » (229). La Persia è crollata perché qui ha avuto inizio « la contemplazione spirituale » (230), mentre i greci si sono rivelati superiori, con « il piú alto principio » dell'organizzazione, della « libertà cosciente di sé » (231).

La storia del mondo come un intero e i singoli popoli come suoi « organi »

232: « Il mondo greco »... — il principio della « pura individualità » — l'epoca del suo sviluppo, del suo rigoglio e della sua decadenza — *« l'incontro con il futuro organo della storia del mondo »* (233) — Roma con la sua « sostanza » *(ibidem)*.

* Durata ... l'eccellente (*n.d.t.*).

234: Le condizioni geografiche della Grecia: la varietà della natura (a differenza dell'uniformità dell'oriente).

242: Le colonie in Grecia. Accumulazione di ricchezza. Con essa sono « sempre » congiunte la miseria e la povertà...

Ricchezza e povertà

246. « Ciò che è naturale, e che viene spiegato dagli uomini, ciò che in esso è interiore, essenziale, è il principio del divino in generale » (sulla mitologia greca).

Hegel e Feuerbach

251: « L'uomo con i suoi bisogni si riferisce alla natura esterna in modo pratico; nel soddisfarsi con essa, egli l'annienta, operando in questo da mediatore. Gli oggetti naturali sono, infatti, potenti e oppongono varia resistenza. Per domarli, l'uomo fa intervenire altre cose naturali, rivolge cosí la natura contro la natura stessa e inventa per tale scopo strumenti. Queste invenzioni umane appartengono allo spirito, e questo strumento deve esser posto piú in alto dell'oggetto naturale [...]. L'onore dell'invenzione umana, per domare la natura, è attribuito agli dèi » (presso i greci).

germi di materialismo storico in Hegel

Hegel e Marx

264: La democrazia era connessa in Grecia con le piccole dimensioni degli Stati. Il *discorso,* il discorso vivente, collegava i cittadini, suscitava *Erwärmung* *.

« Per questo motivo » nella rivoluzione francese non c'è mai stata una costituzione repubblicana.

??

322-323: « Egli » (Cesare) « ha assopito l'interna contraddizione » (sopprimendo la repubblica, che era già un'« ombra ») « e ne ha suscitato una nuova. Se il dominio del mondo non aveva sino allora varcato la corona delle Alpi, Cesare ha creato una nuova ribalta: ha fondato il teatro che doveva ormai diventare il centro della storia universale ».

Hegel e le « contraddizioni » nella storia

* *calore* (*n.d.t.*).

le *categorie* del possibile e dell'accidentale versus la realtà e la sanzione della storia

E, in seguito, sull'uccisione di Cesare:

... « In genere, un rivolgimento statale è per cosí dire sancito nell'opinione degli uomini, se viene ripetuto » (Napoleone, i Borboni)... « Ciò che all'inizio era sembrato solo accidentale e possibile attraverso la ripetizione è diventato un che di reale e di sancito » (323).

« Il cristianesimo » (328-346).

Chiacchiere idealistiche trivialmente pretesche sulla grandezza del cristianesimo (con citazioni dal Vangelo!!). Schifoso, fetido!

420-421: Perché la Riforma si è limitata ad alcune nazioni? Tra l'altro, « le nazioni slave erano *agricole* » (421), il che implica il « rapporto di signori e servi », minore « Betriebsamkeit » *, ecc. Ma le nazioni latine perché? loro *carattere* (Grundcharakter **: 421 in fine).

NB

rapporti di classe

429: ... « La libertà polacca non era altro che la libertà dei baroni nei confronti del monarca [...]. Cosí, il popolo aveva, nei riguardi dei baroni, lo stesso interesse dei re [...]. Quando si parla di libertà, bisogna sempre badare che il discorso non verta propriamente sugli interessi privati » (430).

!!

(439): sulla rivoluzione francese... Perché i francesi sono passati « di colpo dal teorico al pratico », e i tedeschi no? Presso i tedeschi la Riforma aveva « già tutto corretto », soppresso « l'indicibile ingiustizia », ecc.

441: per la prima volta (nella rivoluzione francese) l'uomo è arrivato a capire che « l'uomo poggia sulla testa, cioè sul pensiero, e costruisce la realtà secondo il pensiero »... « È stato questo [...] un magnifico levarsi del sole »...

* « operosità » (*n.d.t.*).
** carattere fondamentale (*n.d.t.*).

Esaminando piú avanti « il moto della rivoluzione in Francia » (441), Hegel sottolinea nella libertà in genere la libertà della *proprietà*, dell'*industria* (*ibidem*).

... Emanazione delle leggi? La volontà di *tutti*... « I pochi devono *esprimere* i molti, ma spesso non fanno che *opprimerli* »... (442). « Non di meno il dominio della maggioranza sulla minoranza è una grave incoerenza.»

cfr. Marx und Engels [108]

?

444: ... « Per il suo contenuto questo evento [la rivoluzione francese] è storico mondiale »...

Il « liberalismo » (444), le « istituzioni liberali » (443) si sono diffusi in Europa.

446: fine.

446: « La storia universale non è altro che lo sviluppo del concetto di libertà »...

In generale, la filosofia della storia ci dà molto, molto poco, e si capisce, perché proprio qui, in questo campo, in questa scienza, Marx e Engels hanno compiuto il piú grande passo in avanti. Qui soprattutto Hegel è invecchiato e antiquato.

(Cfr. la p. che segue.)

NB la cosa piú importante è l'Einleitung, dove ci sono molte cose belle nella *impostazione* del problema.

« Se ora, infine, consideriamo la storia universale, secondo la categoria da cui dev'essere considerata, vediamo dinanzi a noi un quadro infinito di vitalità umana e attività nelle circostanze piú varie, di scopi d'ogni genere, di eventi e destini disparatissimi. Su tutte queste vicende e accidenti vediamo in primo piano l'agire e l'operare umano; dappertutto vi è ciò che è nostro, e quindi dappertutto si ridesta il nostro interesse pro o contro. Ora ci attrae la bellezza, libertà e ricchezza, ora la energia, ora il vizio stesso sa farsi significativo. Spesso vediamo la massa imponente d'un interesse universale, che si muove pesantemente, piú spesso ancora una tensione infinita di piccole forze, le quali da ciò che appare insignificante generano un che di grandioso; dappertutto lo spettacolo piú policromo, e, quando uno scompare, subito un altro ne prende il posto.

« Ma il risultato primo di questo esame, per attraente che sia, è la *stanchezza,* che segue allo svolgersi del piú multiforme spettacolo d'una lanterna magica, e, se anche riconosciamo a ogni singola rappresentazione il suo pregio, nasce tuttavia in noi il bisogno di sapere quale sia il fine di tutte queste cose singolari, se ognuna si esaurisca nel suo scopo particolare, o se non sia invece da concepire *uno* scopo finale di tutte queste storie; se dietro l'intenso frastuono di questa superficie non ci sia il lavorío e lo sviluppo di un'opera, di

un'opera interna, sommessa, segreta, in cui è conservata la forza essenziale di tutti questi fenomeni che passano. Ma, se già non si immette nella storia del mondo il pensiero, la conoscenza della ragione, si deve almeno recare la salda e incrollabile fiducia che nella storia è presente la ragione, o, almeno, che il mondo dell'intelligenza e della volontà cosciente di sé non è lasciato al caso, ma deve rivelarsi alla luce dell'idea che conosce sé stessa » (73-74).

((NB: nella prefazione, a p. XVIII, il curatore, cioè il redattore Ed. Gans, precisa che *sino a p. 73* il testo è stato scritto da Hegel nel 1830; manoscritto — « Ausarbeitung » *.))

* « elaborazione » (*n.d.t.*).

Fr. Dannemann, *Wie unser Weltbild entstand*, Stuttgart (Cosmos), 1912.

(Nat. XII. 456)

L'autore fornisce in quest'opuscolo una sorta di compendio del suo *l a v o r o i n q u a t t r o v o l u m i : Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange...*

Quasi cinquemila anni di sviluppo della cultura, dall'antico Egitto ai giorni nostri. Per Omero la terra era limitata al Mediterraneo e ai paesi circostanti (p. 8).

In Egitto le notti chiare facilitavano gli studi di astronomia. Si osservavano le stelle e i loro moti, la luna, ecc.

(((Molta *volgarizzazione*))) L'autore accenna alle questioni filosofiche con negligenza, superficiale vivacità, dandosi arie, è triviale.

All'inizio il mese veniva calcolato in *30* giorni e l'anno in *360* (p. 31). Gli antichi egiziani già calcolavano *365* giorni (p. 32). Eratostene (276 a.C.) determinò il perimetro della terra in *250.000* « stadi » = 45.000 chilometri (invece di 40.000).

Aristarco intuí che la terra ruota intorno al sole, p. 37 (1.800 anni prima di Copernico, 1473-1543). (Nel III secolo a.C.) egli considerava la luna *30* volte (anziché 48) piú

L'opuscolo non è né carne né pesce: come testo filosofico, è trascurato, verboso, meschino, triviale; come lavoro di divulgazione è pretenzioso.

piccola della terra, e il sole 300 volte (anziché 1.300.000) piú grande della terra...

Sistema di Tolomeo (II *sec.* d.C.)

↕

XV sec.: risveglio dell'astronomia: legame con la navigazione. Copernico (1473-1543): sistema eliocentrico. Circoli (non ellissi).

((Solo verso la metà del sec. XIX gli strumenti di misurazione perfezionati hanno svelato la trasformazione dell'aspetto delle stelle fisse.)) Galilei (1564-1642) Keplero (1571-1630) Newton (*1643-1727*) telescopio, ecc. ((scoperta di piú di 20 milioni di stelle, ecc.)) schiacciamento della terra ai poli - 1/229 [anziché 1/299] di diametro.

Pitagora (VI sec. a.C.): il mondo è governato dal numero e dalla misura...

4 elementi o sostanze nei filosofi antichi: terra, fuoco, acqua, aria...

Democrito (V sec. a.C.): atomi...

↕

XVII sec.: elementi chimici

Analisi spettrale (1860)

Elettricità, ecc.

Legge della conservazione dell'energia.

Ludwig Darmstaedter, *Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik,* Berlin, 1908, 2. Aufl.
(Lesesaal in der Landesbibliothek.)

Determinazione della velocità della luce:

1676: Olaf *Römer* (sulle eclissi di Giove): 40.000 miglia marine
(meno di 300.000 km) al secondo
(meno di 298.000 km) » »

1849: *Fizeau* (ruote dentate e specchi): 42.219 miglia marine = 313.000 km » »

1854: *Foucault* (due specchi rotanti, ecc.): 40.160 miglia marine = 298.000 km » »

1874: Alfred *Cornu* (à la Fizeau)
= 300.400 km » »
300.330 km » »

1902: Perrotin (idem)
299.900 (± 80 m.) al secondo

Pensées de Napoléon, Paris, 1913, Bibliothèque miniature, 14.

(Landesbibliothek)

NB || « Il cannone ha ucciso il feudalesimo. L'inchiostro ucciderà la società moderna » (p. 43)...

... « In ogni battaglia si dà sempre un momento in cui i soldati piú valorosi, dopo una estrema tensione, sentono il desiderio di fuggire. Questo panico è generato dalla mancanza di fede nel proprio coraggio; un caso qualsiasi, un qualsiasi pretesto è sufficiente per restituire loro questa fede: la grande arte sta nel creare tali pretesti » (pp. 79-80).

Arthur Erich Haas, *Der Geist des Hellenentums in der modernen Physik,* Leipzig, 1914 (pp. 32) (Veit und Co.).

Recensione in *Kantstudien,* 1914, n. 3 (v. XIX), pp. 391-392; l'autore, professore di storia della fisica (P. Volkmann ha dedicato grande attenzione a questa storia), sembra sottolineare un particolare legame tra Eraclito e Thomson, ecc., ecc.

Theodor Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Heidelberg, 1906.

(Biblioteca di Berna. Nat. Varia. 160)

Idealista di tendenza kantiano-fichtiana, il quale sottolinea che nello spirito dell'idealismo lavorano anche la fenomenologia (quella moderna: « soltanto fenomeni », p. 40), l'energetica e il vitalismo (*ibidem*).

Materia - x.

« Materialità » — « un mezzo convenzionale d'espressione » (p. 35)...

« La natura è un prodotto dello spirito », ecc. (37).

« In breve, il materialismo è anzitutto nient'altro che un nuovo nome per la questione delle scienze naturali » (32).

Gideon Spicker, *Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie* (soprattutto versus Kant e la *Storia del materialismo* di Lange), 8⁰, Berlin, 1874. *IV. W. 57 K.*

Hegel, *Phänomenologie* (hrs. Bolland, 1907). *IV. W. 165 g.*

(Biblioteca cantonale di Zurigo)

(Signatur: *K. bi.*)

Flugschriften des deutschen Monistenbundes, Heft 3: *Albrecht Rau, Fr. Paulsen über E. Haeckel,* 2. Aufl., Brackwede, 1907 (48 S.).

|| Critica molto aspra di Paulsen dal punto di vista di Feuerbach. Il « mohicano » dell'illuminismo borghese! ||

NB

RIASSUNTO DELLA «LOGICA DI HEGEL» DI GEORGES NOËL [110]

Georges Noël, *La logique de Hegel,* Paris, 1897.

Bibliothèque de Genève, Ca. 1219.

Pubblicato in forma di articoli nella *Revue de métaphysique et de morale*; direttore Xavier Léon.

L'autore è *idealista* e mediocre. Parafrasi di Hegel, sua difesa contro i « filosofi contemporanei », confronto con Kant, ecc. Niente d'interessante. Niente di profondo. Non una parola sulla dialettica *materialistica*: l'autore, evidentemente, non ne ha nozione alcuna.

Notare la *traduzione* dei termini di Hegel:

Être - Essence - Notion

(Mesure, ecc.)
Devenir (das Gewordene).
L'être déterminé (Dasein).
Être pour un autre (Sein-für-Anderes).
Quelque chose (Etwas).
Limite (Grenze).
Borne (Schranke).
Devoir être (Sollen).
Être pour soi (Für-sich-Sein).

Existence hors de soi (Ausser-sich-Sein).
La connaissance (das Erkennen).
Actualité (Wirklichkeit).
Apparence (Schein).
Être posé (das Gesetztsein).
Position (setzende Reflexion).
Fondement *ou* raison d'être (Grund).
L'universel (das Allgemeine).
Particulier (das Besondere).
Jugement (das Urteil).
Raisonnement *ou* syllogisme (Schluss).

Notare inoltre i gustosi tentativi dell'autore di giustificare, as it were, Hegel dalle accuse di « realismo » (leggi: materialismo). In Hegel « la filosofia è in complesso un sillogismo. In questo sillogismo la logica è l'universale, la natura il particolare, lo spirito l'individuale » (p. 123). L'autore « analizza » (= rimastica) le ultime proposizioni della *Logica* sul passaggio dall'idea alla natura. Risulta che l'intelletto attraverso la natura (nella natura) conosce l'idea = le leggi, le astrazioni, ecc. Aiuto, è quasi materialismo!!...

NB! || « Trattare della natura in sé, fatta astrazione dallo spirito, non significa ritornare implicitamente al realismo piú ingenuo? »

NB || « In effetti, inserendo tra la logica e la filosofia dello spirito una filosofia della natura, Hegel si colloca dal punto di vista del realismo, ma non cade per questo in nessuna incoerenza [...]. Il realismo di Hegel è soltanto provvisorio. È un punto di vista che deve essere superato » (129).

NB || « Che il realismo abbia la sua verità relativa non può essere contestato. Un punto di vista cosí naturale e universale non è un'aberrazione accidentale dello spirito umano [...]. Per superare il realismo essa [la dialectique]

dovrà dargli dapprima il suo completo sviluppo e soltanto cosí dimostrerà la necessità dell'idealismo. Hegel porrà dunque il tempo e lo spazio come le determinazioni piú generali della natura e non come forme dello spirito. Su questo punto Hegel sembra in disaccordo con Kant, ma lo è soltanto in apparenza e a parole »...

!!??

... « Ciò spiega perché egli [Hegel] parli di qualità sensibili come se esse fossero realmente inerenti ai corpi. Al riguardo ci si può solo stupire che il signor Wundt lo accusi di ignoranza. Crede forse il dotto filosofo che Hegel non abbia mai letto Descartes, Locke o addirittura Kant? Se egli è realista, non lo è né per ignoranza né per incoerenza, ma solo provvisoriamente e per metodo » (130).

NB
Hegel =
« realista »
NB

Raffrontando Hegel e Spinoza, l'autore dice: « In sintesi, Hegel e Spinoza concordano nel subordinare la natura alla logica » (p. 140), però in Hegel la logica è una logica non matematica, ma una logica delle contraddizioni, del passaggio « dall'astrazione pura alla realtà » (ecc.). Con Spinoza, invece, « siamo agli antipodi dell'idealismo » (138), perché « il mondo degli spiriti [in Spinoza] sta accanto a quello dei corpi, non al disopra di esso »...

... « L'idea di evoluzione cosí caratteristica per l'hegelismo non ha senso per Spinoza » (138)...

Hegel sviluppa la dialettica di Platone (« insieme con Platone riconosce la coesistenza necessaria degli opposti », 140); a Hegel è vicino Leibniz (141).

Noël difende Hegel dall'accusa di panteismo... (quest'accusa sarebbe cosí motivata):

« Lo spirito assoluto, termine ultimo della sua [di Hegel] dialettica, che altro è in fondo se non lo spirito stesso dell'uomo idealizzato e deificato? Esiste il suo Dio altrove se non nella natura e nell'umanità? » (142).

La « difesa » di Noël consiste nel sottolineare (nel rimasticare) che Hegel è un idealista.

Hegel non è « scettico »

È Hegel un « dogmatico » (capitolo VI: *Il dogmatismo di Hegel*)? Sí, nel senso del *non-scetticismo*, nel senso dell'*antichità* (p. 147). Ma in Kant dogmatismo = inconoscibilità della « cosa in sé ». Hegel (cosí come Fichte) nega le cose in sé.

NB

In *Kant* si ha il «*realismo agnostico*» (p. 148 in fine).

Kant agnostico

... « Kant definisce il dogmatismo dal punto di vista dell'agnosticismo. È dogmatico chiunque pretenda di determinare la cosa in sé, di conoscere l'inconoscibile. Il dogmatismo può assumere del resto due forme » (149). O è misticismo, oppure

NB

materialisti = « dogmatici »

« può anche erigere ingenuamente la realtà sensibile a realtà assoluta, identificare il fenomeno e il noumeno. Si ha allora il dogmatismo empirico, il dogmatismo del volgo e degli scienziati estranei alla filosofia. I materialisti cadono in questo secondo errore; il primo errore è stato commesso da Platone, da Descartes e dai loro discepoli »...

In Hegel non ci sarebbe traccia di dogmatismo, perché « non lo si accuserà di certo di non riconoscere la relatività delle cose rispetto al pensiero, in quanto il suo sistema riposa per intero su questo principio. Non lo si accuserà, altresí, di applicare le categorie senza discernimento e senza spirito critico. Che altro è, infatti, la sua logica se non una critica delle categorie, critica incontestabilmente piú profonda della critica kantiana? » (150).

« Senza dubbio, respingendo i noumeni, egli [Hegel] colloca con ciò stesso la realtà nel fenomeno, ma questa realtà, nel fenomeno in quanto tale, è soltanto una realtà immediata e,

quindi, relativa e intrinsecamente incompleta. Essa è vera realtà solo implicitamente e a condizione del suo sviluppo ulteriore » (151).

NB

... « Del resto, tra l'intelligibile e il sensibile non c'è un'opposizione assoluta, uno iato, un abisso invalicabile. Il sensibile è l'intelligibile presentito; l'intelligibile è il sensibile compreso » (152)...

non male!

(Persino a te, triviale idealista, Hegel è stato utile in qualcosa!)

... « L'essere sensibile contiene implicitamente l'assoluto, e noi ci eleviamo da quello a questo attraverso una gradualità ininterrotta » (153).

... « Cosí, qualunque cosa se ne sia detta, la filosofia di Kant conserva il vizio fondamentale del dogmatismo mistico. In essa rinveniamo i due tratti caratteristici di questa dottrina: l'opposizione assoluta del sensibile e del sovrasensibile e il trapasso immediato dell'uno nell'altro » (156).

Nel VII capitolo, *Hegel e il pensiero contemporaneo,* Noël affronta il positivismo di Auguste Comte e, analizzandolo, lo definisce un « *sistema agnostico* » (166).

positivismo = agnosticismo

(Idem, 169: « agnosticismo positivistico ».)

Criticando il positivismo come agnosticismo, l'autore riesce talvolta a colpirlo con efficacia per la sua incoerenza, dicendo, per esempio, che non si deve evitare la questione dell'origine delle leggi o della « permanenza » nei fatti (« des faits permanents », 170):

« Secondo che li si concepisca [les faits permanents] come inconoscibili o conoscibili, ci si vedrà condotti o verso l'agnosticismo o verso la filosofia dogmatica » (170 in fine)...

Il neocriticismo del signor Renouvier sarebbe eclettismo, qualcosa di mezzo tra « il fenomenismo positivistico e il kantismo propriamente detto » (175).

Ciarlando di morale, libertà, ecc., Noël, volgarizzatore di Hegel, non fa parola della libertà come comprensione della necessità.

Traduzioni francesi di Hegel: Vera, *Logica, Filosofia dello spirito, Filosofia della religione, Filosofia della natura.*

Ch. Bénard, *Estetica e poetica.*

Opere sull'hegelismo:

E. Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.*

P. Janet, *La dialectique dans Hegel et dans Platon,* 1860.

Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie.*

Vera, *Introduction à la philosophie de Hegel.*

PIANO DELLA DIALETTICA (LOGICA) DI HEGEL [111]

Indice della piccola Logica (*Enciclopedia*)

C) La realtà

a) rapporto di sostanzialità;
b) rapporto di causalità;
c) azione reciproca.

III. La dottrina del concetto

A) Il concetto soggettivo

a) concetto;
b) giudizio;
c) sillogismo.

B) L'oggetto

a) meccanismo;
b) chimismo;
c) teleologia.

C) L'idea

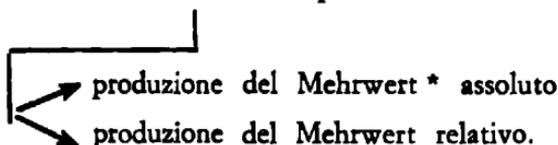
a) vita;
b) conoscenza;
c) idea assoluta.

Il concetto (la conoscenza) rivela nell'essere (nei fenomeni immediati) l'essenza (la legge di causalità, identità, differenza, ecc.): ecco il *cammino* realmente *universale* di tutta la conoscenza umana (di tutta la scienza) in generale. Tale è il cammino sia della *scienza naturale* che dell'*economia politica* [e della storia]. La dialettica di Hegel è *pertanto* la generalizzazione della storia del pensiero. Sembra un còmpito eccezionalmente promettente quello di ricercare tutto questo, in modo piú concreto e particolareggiato, nella *storia delle singole scienze*. Nella logica la storia del pensiero *deve* in complesso coincidere con le leggi del pensiero.

Balza agli occhi che Hegel muove talvolta dall'astratto verso il concreto [Sein (astratto) — *Dasein* (concreto) — Fürsichsein], talaltra viceversa [concetto soggettivo — oggetto — verità (idea assoluta)]. Non è forse questa l'incoerenza dell'idealista (ciò che Marx chiamava Ideenmystik in Hegel)? O vi sono ragioni piú profonde? (per esempio, *essere* = *nulla* — idea del divenire, dello sviluppo). Dapprima *balenano* le impressioni, poi si profila *qualcosa* — si sviluppano quindi i concetti di *qualità* # (determinazioni della cosa o del fenomeno) e di *quantità*. Lo studio e la riflessione orientano poi il pensiero verso la conoscenza dell'identità — della differenza — del fondamento — dell'essenza versus il fenomeno — della causalità, ecc. Tutti questi momenti (atti, gradi, processi) della conoscenza vanno dal soggetto all'oggetto, controllandosi con la pratica e pervenendo attraverso questo controllo alla verità (= idea assoluta).

l'astratto « Sein » solo come *momento* nel πάντα ῥεῖ

Qualità e sensazione (Empfindung), dice Feuerbach, sono una stessa cosa. Prima e primordiale è la sensazione, ma *in essa* è inevitabile anche la *qualità*...

Anche se Marx non ci ha lasciato una *Logica* (con la lettera maiuscola), ci ha lasciato però la *logica* del *Capitale,* che bisognerebbe utilizzare al massimo nella questione data. Nel *Capitale* si applica a una sola scienza la logica, la dialettica, la teoria della conoscenza [non occorrono tre parole: sono una stessa cosa] del materialismo, che ha attinto da Hegel quanto vi è in lui di prezioso e lo ha sviluppato ulteriormente.

Storia del capitalismo e analisi dei *concetti* che compendiano questa storia.

Inizio: l'« essere » piú semplice, abituale, diffuso, immediato: la singola merce (il «Sein» in economia politica). Analisi della merce come rapporto sociale. Analisi *duplice*, deduttiva e induttiva, logica e storica (forme del valore).

Il controllo con i fatti respective con la pratica si compie qui in *ogni* momento dell'analisi.

Cfr. sul problema dell'essenza versus il fenomeno.

— prezzo e valore — domanda e offerta versus *Wert* (= kristallisierte Arbeit) **

— salario e prezzo della forza-lavoro.

* plusvalore (*n.d.t.*).
** *valore* (= lavoro cristallizzato) (*n.d.t.*).

RIASSUNTO DELL'« ERACLITO » DI LASSALLE [112]

Ferdinand Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1858, 2 vv. (379 + 479).

(Bern: Log. 119. 1)

Nell'epigrafe si riporta, tra l'altro, da Hegel — dalla sua *Storia della filosofia* — che non c'è proposizione di Eraclito che egli non abbia accolto nella sua logica.

Hegel, *Opere*, v. XIII, p. 328. Mia citazione [113]. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*

Si comprende perché Marx definisca « da scolaretto » quest'opera di Lassalle (cfr. lettera a Engels del...[114]): Lassalle si limita a *ripetere* Hegel, lo *trascrive*, lo *rimastica* un milione di volte riguardo a singoli brani di Eraclito, infarcendo il suo lavoro d'un incredibile mucchio di zavorra dottissima e arcierudita.

Differenza da Marx: in Marx c'è un subisso di *novità*, per lui ha interesse solo il movimento in avanti *da* Hegel e da Feuerbach *in poi*, dalla dialettica idealistica *verso* quella materialistica. In Lassalle, invece, Hegel viene ruminato secondo il tema particolare scelto: si ha, in sostanza, una trascrizione di Hegel *a proposito* delle citazioni da Eraclito e su Eraclito.

Lassalle ha suddiviso il suo lavoro in due parti: *Parte generale. Introduzione* (v. I, pp. 1-68) e *Parte storica. Frammenti e testimonianze* (il resto). Il III capitolo della parte

generale, *Breve svolgimento concettuale del sistema eracliteo* (45-68), fornisce la quintessenza del metodo, delle argomentazioni lassalliane. Questo capitolo è una pura trascrizione, una pedissequa ripetizione di Hegel *a proposito* di Eraclito! C'è anche qui (ma piú ancora nella parte storica) un subisso di erudizione, che è però della peggiore specie: ci si è prefissi di ricercare Hegel in Eraclito. Lo strebsamer * scolaro assolve il còmpito « brillantemente », rinvenendo in tutti gli autori antichi (e moderni) *tutto* ciò che concerne Eraclito e *tutto* interpretando in chiave di Hegel.

Tra il 1844 e il 1847 Marx è passato da Hegel a Feuerbach e poi, *oltre* Feuerbach, al materialismo storico (e dialettico). Lassalle ha intrapreso nel 1846 (prefazione, p. III), continuato nel 1855 e concluso nell'agosto 1857 (prefazione, p. XV) un lavoro di nuda, vuota, insignificante, dotta *rimasticazione* dell'hegelismo!!

Singoli capitoli della II parte sono interessanti e non privi d'utilità soltanto per le traduzioni dei frammenti di Eraclito e per la divulgazione di Hegel, ma questo non elimina tutti i difetti indicati.

La filosofia degli antichi e di Eraclito è talora addirittura affascinante per la sua infantile ingenuità, per esempio, a p. 162: « Come spiegare che l'orina di coloro che hanno mangiato aglio ne abbia l'odore? ».

E la risposta: « Col fatto, forse, che come dicono alcuni discepoli di Eraclito, un medesimo processo di trasformazione per combustione si produce tanto nell'universo quanto nei corpi (organici), che in seguito, dopo il raffreddamento, compare là (nell'universo) come umidità, qui come orina, che la trasformazione (ἀναθυμίασις) deriva dall'alimento l'odore di

* zelante (*n.d.t.*).

ciò con cui l'alimento si è mescolato e da cui è nato? » (162-163).

A pp. 221 sgg. Lassalle cita Plutarco, il quale dice di Eraclito: « Come tutto si crea dal fuoco per trasformazione, cosí il fuoco si crea dal tutto, al modo stesso in cui otteniamo con l'oro le cose e le cose con l'oro ».

Eraclito sull'oro e sulle merci

A questo proposito Lassalle parla del *valore* (*Wert*) (p. 223 NB) e della Funktion des Geldes *, sviluppandolo in maniera hegeliana (come « unità astratta separata ») e aggiungendo: « Che questa unità, il denaro, non sia un che di *reale*, ma qualcosa di *ideale soltanto* [corsivo di Lassalle] è chiaro dal fatto », ecc.

falso (idealismo di Lassalle)

(NB, tuttavia, che ciò è scritto in un libro uscito nel 1858, la cui prefazione è datata *agosto 1857*.)

Nella nota 3 a p. 224 (224-225) Lassalle parla ancora piú minuziosamente del denaro, dice che Eraclito non era un « economista », che il denaro è ((soltanto [??])) Wertzeichen **, ecc., ecc. (« tutto il denaro è soltanto l'unità ideale, o l'espressione di valore, di tutti i prodotti reali circolanti ») (224), ecc.

Poiché Lassalle parla qui indeterminatamente di moderne Entdeckungen auf diesem Gebiet *** — della teoria del valore e del denaro — si può supporre che egli si riferisca a conversazioni e lettere di Marx.

pp. 225-228. Lassalle riporta un ampio *frammento* da Plutarco, dimostrando piú oltre (persuasivamente) che il discorso verte

* funzione del denaro (*n.d.t.*).
** segno di valore (*n.d.t.*).
*** scoperte moderne in questo campo (*n.d.t.*).

appunto su Eraclito, che Plutarco espone qui « nei suoi tratti fondamentali la teologia speculativa di Eraclito » (p. 228).

Il frammento è buono: rende lo *spirito* della filosofia greca, ne rende l'ingenuità, la profondità, i passaggi, le modulazioni.

Lassalle rinviene in Eraclito un intero sistema di teologia e una « logica oggettiva » (sic!!), ecc., in breve, Hegel « a proposito » di Eraclito!!

Un infinito (e davvero estenuante) numero di volte Lassalle sottolinea e rimastica che Eraclito non solo riconosce in ogni cosa il movimento, che il suo principio è il movimento o divenire (Werden), ma che tutta la questione consiste appunto nel capire « l'identità processuale dell'assolutamente [schlechthin] opposto » (p. 289 e molte altre). Lassalle *conficca,* per cosí dire, a colpi di mazza nella testa del lettore l'idea hegeliana che nei concetti astratti (e nel loro sistema) *non si può* esprimere altrimenti il principio del movimento se non con il principio di identità degli opposti. Movimento e Werden possono darsi, in generale, senza ripetizione, senza ritorno al punto d'avvio, *e in tale caso* questo movimento non sarebbe una « identità di opposti ». Ma anche il movimento astronomico e meccanico (sulla terra) e la vita delle piante, degli animali e dell'uomo: tutto questo ha conficcato nella testa dell'umanità l'idea non solo del movimento, ma appunto di un movimento con ritorno ai punti d'avvio, cioè di un movimento dialettico.

La cosa è espressa in modo ingenuo e incantevole nella celebre formula (o massima) di Eraclito: « Non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume »: ma, in realtà (come ha detto Cratilo, discepolo di Eraclito), non lo si può fare neanche una volta (perché prima che tutto il corpo sia sceso in acqua, l'acqua non è già piú quella di prima).

(NB: questo Cratilo ha condotto la dialettica di Eraclito sino alla *sofistica,* pp. 294-295 e molte altre, dicendo: niente è vero, su niente si può affermare qualche cosa. Una conclusione negativa (e unicamente negativa) della dialettica. Eraclito invece professa il principio che « tutto è vero », che in tutto c'è (una parte) della verità. Cratilo non faceva che « muovere il dito » in risposta a tutto, mostrando cosí che tutto si muove e che su niente si può affermare qualche cosa.)

Lassalle ignora ogni e qualsiasi senso di misura in quest'opera e giunge ad *annegare* Eraclito *in Hegel*. È un peccato. Un *Eraclito con misura,* come uno dei fondatori della dialettica, sarebbe arciutile: dalle 850 pagine di Lassalle bisognerebbe ricavare un concentrato di 85 pagine e tradurlo in russo: *Eraclito come uno dei fondatori della dialettica (secondo Lassalle).* Ne potrebbe risultare una cosa utile!

La legge fondamentale del mondo è per Eraclito (λόγος, talora εἱμαρμένη) la « legge della conversione nell'opposto » (p. 327) (= ἐναντιοτροπή, ἐναντιοδρομία).

Lassalle espone il significato di εἱμαρμένη come « legge di sviluppo » (p. 333), riportando, tra l'altro,

le parole di *Nemesio*: « Democrito, Eraclito ed Epicuro suppongono che né per l'uni-

versale né per l'individuale ci sia una provvidenza » (*Ibidem*).

E le parole di Eraclito: « Il mondo non è stato fatto da nessuno degli dèi o degli uomini, ma è e sarà sempre un fuoco eternamente vivo » (*Ibidem*).

È curioso che, rimasticando la filosofia religiosa di Eraclito, Lassalle non citi e non menzioni Feuerbach neanche una volta! Che atteggiamento ha avuto, in generale, Lassalle verso Feuerbach? L'atteggiamento dell'idealista-hegeliano?

Ecco perché Filone (Philo) ha detto della dottrina di Eraclito

NB

... « che essa » (die Lehre), « come quella degli stoici, tutto trae *d a l* mondo e *nel* mondo, ma non crede che qualcosa derivi da Dio » (334).

Esempio di « riduzione » a Hegel:

il celebre frammento di Eraclito (secondo *Stobeo*) su « Das Eine Weise » * (ἕν σοφόν) è cosí tradotto da Lassalle:

« Per quanto ne abbia udito i discorsi, nessuno è giunto a sapere che sapiente è ciò che è separato da tutto (ossia da tutto l'esistente) » (344): dove Lassalle considera le parole « animale o Dio » un'aggiunta e rigetta le traduzioni di Ritter (« la sapienza è lontana da tutti ») (344) e di Schleiermacher, « la sapienza è separata da tutto », nel senso della « conoscenza » che è diversa dalla scienza dei particolari.

Per Lassalle il significato del frammento è che « l'assoluto (il sapiente) è alieno da ogni esistenza sensibile, è esso il negativo » (349), cioè il Negative = principio di negazione, principio di movimento. Chiara contraffazione nel

* « ciò che è solo sapiente » (*n.d.t.*).

senso di Hegel! Reinterpretazione di Hegel *in* Eraclito!

> Un mucchio di particolari sulla connessione (esteriore) di Eraclito con la teologia persiana, Ormuzd-Ahriman, con la dottrina della magia, ecc., ecc., ecc.

Eraclito ha detto: « Il tempo è un corpo » (p. 358)... questo nel senso dell'unità di essere e non-essere. Il tempo è pura unità di essere e non-essere, ecc.!

Il fuoco in Eraclito = principio di movimento | e non semplicemente fuoco |, qualcosa di analogo è il fuoco nella dottrina della filosofia (e della religione) persiana (362)!

Se Eraclito ha usato per primo il termine di λόγος (« parola ») in senso oggettivo (legge), anche questo è stato tratto dalla religione persiana... (364).

— Citazione dalla *Zendavesta* (367).

Nel § 17 sul rapporto tra Δίκη e εἱμαρμένη Lassalle interpreta queste idee di Eraclito nel senso di «*necessità*», «*connessione*» (376).

> NB: «*connessione di tutte le cose*» (δεσμὸς ἁπάντων) (p. 379).

Platone espone (nel *Teeteto*) la filosofia eraclitea, quando dice:

« La necessità collega l'essenzialità dell'essere »...

« Eraclito è la fonte della rappresentazione comune per gli stoici che esprime l'εἱμαρμένη, la rerum omnium necessitas, come *connessione* e concatenamento, illigatio »... (376).

Cicerone: « Fatum autem id appello quod Graeci εἱμαρμένη, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignit » * (p. 377).

Millenni sono trascorsi dal tempo in cui è sorta l'idea della « connessione di tutte le cose », della « catena delle cause ». Un confronto dei modi come queste cause sono state intese nella storia del pensiero darebbe una teoria della conoscenza irrefutabilmente dimostrata.

Volume II.

Nel parlare del « fuoco » Lassalle, ripetendosi mille volte, dimostra che esso è in Eraclito il « principio ». Insiste particolarmente sull'*idealismo* di Eraclito (p. *25:* che il principio dello sviluppo, des Werdens, è in Eraclito *logisch*-präexistent, che la sua filosofia = *Idealphilosophie.* Sic!!) (p. 25).

((Forzature *nel senso* di Hegel!))

Eraclito ha concepito un « fuoco puro e assolutamente immateriale » (p. 28. *Timaeus,* su Eraclito)...

A p. 56 (del v. II) Lassalle riporta | da *Clemente* Al., *Stromata,* V, cap. 14 | una citazione su Eraclito, che, tradotta alla lettera, suona:

NB « Il mondo, l'uno del tutto, non è stato fatto da nessuno degli dèi o degli uomini, ma è stato, è e sarà un fuoco eternamente vivo, che si accende e si spegne secondo misura »...

Un'ottima esposizione dei princípi del materialismo dialettico. Ma, a p. 58, Lassalle for-

* « chiamo peraltro fato ciò che i greci chiamano εἱμαρμένη, cioè l'ordine e la serie delle cause, quando una causa, collegata con un'altra, genera una cosa da sé » (*n.d.t.*).

nisce questa « freie Übersetzung » di tale frammento:

« Il mondo » « è stato, è e sarà divenire ininterrotto, costante, ma secondo una misura ciclica, passando dall'essere al (processuale) non-essere e da quest'ultimo all'essere (processuale) ».

Esempio eccellente di come Lassalle verballhornt * Eraclito con Hegel, guasti la vitalità, la freschezza, l'ingenuità, l'integrità storica di Eraclito con forzature nel senso di Hegel (e per operare tali forzature Lassalle rimastica Hegel per decine di pagine).

La II sezione della II parte (*Fisica*, pp. 1-262!!! del II v.), è assolutamente insopportabile. Qui per un soldino di Eraclito c'è tutto un rublo di rimasticature di Hegel e forzature in senso hegeliano. Questo si può solo sfogliare per dire che non è da leggere!

Dalla III sezione (*Dottrina della conoscenza*) una citazione da *F i l o n e*:

« Dato che l'uno è ciò che consta di due opposti, cosí, quando viene scisso in due, tali opposti divengono conoscibili. Non è questo, come dicono gli elleni, che il loro grande e glorioso Eraclito ha posto a capo della sua filosofia e di cui ha menato vanto come di una nuova scoperta? » ((265)). NB NB

E la seguente citazione, anch'essa da Filone:

... « Analogamente anche le parti del mondo sono divise in due e reciprocamente opposte l'una all'altra: la terra in monti e pianure, l'acqua in dolce e salata [...]. E in pari modo l'atmosfera in inverno ed estate, nonché in primavera e autunno. Con questo Eraclito ha composto i suoi libri sulla natura, prendendo a prestito dai nostri teologi la sentenza sugli opposti e unendovi esempi (e documenti) numerosi e accuratamente elaborati » (p. 267). NB

* verballhornen = emendare travisando (*n.d.t.*).

Criterio della verità è, secondo Eraclito, non il consensus omnium, non l'accordo di tutti (p. 285), egli sarebbe stato allora un subjektiver Empiriker (p. 284). No, egli è stato un *objektiver Idealist* (p. 285). Il criterio della verità è per lui, indipendentemente dall'opinione soggettiva di *tutti* gli uomini, l'accordo con la legge ideale dell'identità di essere e nonessere (285).

Cfr. Marx 1845 nelle tesi su Feuerbach[115]! Lassalle è qui reazionario.

Ecco dove è chiaro che Lassalle è un hegeliano di vecchio tipo, un idealista.

A p. 337, citando, tra l'altro, Büchner (nota 1), Lassalle dice che Eraclito ha enunciato a priori « lo stesso pensiero » formulato dalla « fisiologia moderna » (« il pensiero è movimento della materia »).

Evidente forzatura. Nelle citazioni su Eraclito si dice unicamente che anche l'anima è un processo di trasformazione: ciò che si muove viene conosciuto da ciò che si muove.

Citazione da Calcidio (in *Timaeus*):

... « Eraclito però collega la nostra ragione con quella divina, che governa e dirige il mondo, e afferma che, in virtú di questa inseparabile compagnia, essa ha conoscenza dell'imperioso decreto della ragione e, quando lo spirito si riposa dall'attività dei sensi, preannuncia l'avvenire » (p. 342).

Da Clemente (*Stromata,* V):

... « a causa della sua incredibilità esso — cioè il vero — sfugge alla conoscenza »... (347).

Eraclito sarebbe « il padre della logica oggettiva » (p. 351), perché in lui la « filosofia

della natura » umschlägt * in filosofia del pensiero, « il pensiero viene riconosciuto quale principio dell'essere » (350), ecc., ecc. à la Hegel... In Eraclito sembra mancare il momento della soggettività...

§ 36. *Il « Cratilo » di Platone*, pp. 373-396.

Nel § sul *Cratilo* Lassalle dimostra che nel dialogo di Platone Cratilo è presentato (non ancora come il sofista e soggettivista che è diventato in seguito, ma) come un fedele discepolo di Eraclito, del quale ha esposto realmente la teoria dell'essenza e dell'origine delle parole e della lingua in quanto *imitazione* della natura (« imitazione dell'essenza delle cose », p. 388), dell'essenza delle cose, « imitazione e riproduzione di Dio », « imitazione di Dio e dell'universo » *(Ibidem)*.

Ergo:

Storia della filosofia
» delle singole scienze
» dell'evoluzione mentale del bambino
» dell'evoluzione mentale degli animali
» *della lingua* NB:
+ psicologia
+ fisiologia degli organi dei sensi

ecco i campi del sapere di cui deve constare la teoria della conoscenza e la dialettica

la filosofia greca ha segnalato tutti questi momenti

kurz, storia della conoscenza in generale

tutto il campo del sapere

* si converte (*n.d.t.*).

...« Abbiamo mostrato — dice Lassalle — che quella » (succitata) « identità concettuale (proprio identità, e non solo analogia) tra *parola, nome* e *legge* è da tutti i lati una rappresentazione di principio della filosofia eraclitea e assume in essa una portata e un significato fondamentali »... (393).

NB

...« I nomi sono per lui » (per Eraclito) « leggi dell'essere, essi sono per lui ciò che è comune alle cose, cosí come le leggi sono per lui "*ciò che è comune a tutte le cose*" »... (394).

NB
molto importante!

Anche Ippocrate sembra *e s p r i m e r e* pensieri eraclitei, quando dice:

« I nomi sono le leggi della natura ».

« Sia i nomi che le leggi sono infatti per il pensatore di Efeso [...] niente altro che prodotti e realizzazioni dell'universale, essi costituiscono per lui il già raggiunto essere ideale, puramente universale, depurato della macchia della realtà sensibile »... (394).

Platone analizza e confuta la filosofia di Eraclito nel *C r a t i l o* e nel *T e e t e t o*, e inoltre (soprattutto in quest'ultima opera) confonde Eraclito (idealista oggettivo e dialettico) con l'idealista soggettivo e sofista Protagora (l'uomo misura di tutte le cose). E Lassalle dimostra che nello sviluppo delle idee da Eraclito sono realmente scaturiti 1) la sofistica (Protagora) e 2) il platonismo, le « idee » (l'idealismo oggettivo).

Si ricava l'impressione che l'idealista Lassalle abbia lasciato in ombra il materialismo o le tendenze materialistiche di Eraclito, forzando Eraclito nel senso di Hegel.

(IV. *Ethik*, pp. 427-462).

Nella sezione sull'etica: nil.

A pp. 458-459 Lassalle scrive che *Nemesio* ha detto che Eraclito e Democrito negavano la provvidenza (προνοίαν), mentre *Cicerone* (*De fato*) dice che Eraclito, come Democrito e altri (compreso Aristotele), riconosceva il fato, la necessità.

... « Questo fato deve significare soltanto la *necessità naturale immanente* dell'oggetto, la sua legge naturale »... (459).

|| Naturnotwendigkeit in Lassalle

(Gli stoici, secondo Lassalle, hanno derivato *tutto* da Eraclito, involgarendolo, rendendolo unilaterale, p. 461.)

L'indice del libro di Lassalle è dotto, erudito, ma stolido: un subisso di nomi di antichi, ecc., ecc.

In complesso, ΣΣ, è esatto il giudizio di Marx. Non vale la pena di leggere il libro di Lassalle.

A PROPOSITO DELLA DIALETTICA[116]

Lo sdoppiamento dell'uno e la conoscenza delle sue parti contraddittorie (cfr. la citazione di Filone su Eraclito all'inizio della III parte, *Sulla conoscenza,* dell'*Eraclito* di Lassalle [117]) è l'*essenza* (una delle « essenzialità », una delle note caratteristiche o peculiarità fondamentali, se non la fondamentale) della dialettica. Cosí appunto pone la questione anche Hegel (nella sua *Metafisica* Aristotele *si dibatte* continuamente intorno a questo problema e *si batte* contro Eraclito, respective contro le idee eraclitee [118]).

L'esattezza di questo lato del contenuto della dialettica deve essere dimostrata dalla storia della scienza. A questo lato della dialettica si rivolge di solito (per esempio, da parte di Plechanov) scarsa attenzione: l'identità degli opposti viene presa come una somma di *esempi* [« per esempio, il chicco d'orzo »; « per esempio, il comunismo primitivo ». Lo stesso in Engels. Ma « per fini di divulgazione »...], e non come *legge della conoscenza* (*e* legge del mondo oggettivo).

Nella matematica + e —. Differenziale e integrale.

Nella meccanica azione e reazione.

Nella fisica elettricità positiva e negativa.

Nella chimica associazione e dissociazione degli atomi.

Nella scienza sociale lotta di classe.

L'identità degli opposti (o, forse, è meglio dire: la loro « unità »? Benché la differenza tra i termini « identità » e « unità » non assuma qui particolare importanza. In un certo senso sono entrambi esatti) è il riconoscimento (la scoperta) di tendenze contraddittorie, *che si escludono reciprocamente*, opposte, in *t u t t i* i fenomeni e processi della natura (spirito e società *compresi*). Condizione della conoscenza di tutti i processi del mondo nel loro « *automovimento* », nel loro sviluppo spontaneo, nella loro vivente realtà, è la conoscenza di essi come unità degli opposti. Lo sviluppo è « lotta » degli opposti. Le due concezioni fondamentali (o le due possibili? o le due riscontrate nella storia?) dello sviluppo (dell'evoluzione) sono: lo sviluppo come diminuzione e aumento, come ripetizione, *e* lo sviluppo come unità degli opposti (sdoppiamento dell'uno in opposti che si escludono l'un l'altro e loro rapporto reciproco).

Con la prima concezione del movimento rimane in ombra l'*a u t o*-movimento, la sua forza *m o t r i c e*, la sua sorgente, il suo motivo (oppure questa sorgente viene trasposta *all'esterno*: Dio, soggetto, ecc.). Con la seconda concezione l'attenzione principale aspira appunto a conoscere la *sorgente* dell'« *a u t o* »-movimento.

La prima concezione è morta, scialba, arida. La seconda è vitale. *S o l t a n t o* la seconda fornisce la chiave dell'« automovimento » di tutto l'esistente; essa soltanto fornisce la chiave dei « salti », della « soluzione di continuità », della « conversione nell'opposto », della distruzione del vecchio e della nascita del nuovo.

L'unità (coincidenza, identità, equipollenza) degli opposti è condizionata, provvisoria, transitoria, relativa. La lotta degli opposti reciprocamente escludentisi è assoluta, come assoluto è lo sviluppo, il movimento.

NB: la differenza tra il soggettivismo (scetticismo e sofistica, ecc.) e la dialettica consiste, tra l'altro, nel fatto che nella dialettica (oggettiva) è relativa anche la differenza tra relativo e assoluto. Per la dialettica oggettiva *nel* relativo *c'è* l'assoluto. Per il soggettivismo e la sofistica il relativo è soltanto relativo ed esclude l'assoluto.

Marx nel *Capitale* analizza dapprima il *rapporto* piú semplice, abituale, fondamentale, piú diffuso, piú ricorrente, riscontrabile miliardi di volte, della società (mercantile) borghese: lo scambio delle merci. L'analisi discopre in questo fenomeno semplicissimo (in questa « cellula » della società borghese) *t u t t e* le contraddizioni (respective l'embrione di *tutte* le contraddizioni) della società moderna. L'ulteriore esposizione ci mostra lo sviluppo (*sia* la crescita *che* il movimento) di queste contraddizioni e di questa società, nel Σ delle singole parti, dal suo inizio alla sua fine.

Tale deve essere il metodo di esposizione (respective di studio) della dialettica in generale (poiché la dialettica della società borghese è in Marx soltanto un caso particolare della dialettica). Cominciare dal piú semplice, abituale, diffuso, ecc., da una *proposizione q u a l s i a s i:* le foglie dell'albero sono verdi; Ivan è un uomo; Žučka è un cane, ecc. Già qui (come ha osservato genialmente Hegel) c'è la *dialettica: l' i n d i v i d u a l e è u n i v e r s a l e* (cfr. Aristoteles, *Metaphysik,* trad. Schwegler, v. II, p. 40, libro 3, cap. 4, 8-9: « denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, dass es ein Haus [una casa in generale] gebe ausser den sichtbaren Häusern », « οὐ γὰρ ἄν θείημεν εἶναί τινα οἰκίαν παρὰ τὰς

τινὰς οἰκίας » *). Gli opposti (l'individuale è l'opposto dell'universale) sono quindi identici: l'individuale non esiste altrimenti se non nella connessione che lo congiunge con l'universale. L'universale esiste soltanto nell'individuale, attraverso l'individuale. Ogni individuale è (in un modo o nell'altro) universale. Ogni universale è (una particella o un lato o l'essenza) dell'individuale. Ogni universale abbraccia solo approssimativamente tutti gli oggetti individuali. Ogni individuale entra in modo incompleto nell'universale, ecc., ecc. Ogni individuale è collegato da migliaia di trapassi agli individuali (cose, fenomeni, processi) di un'altra *s p e c i e*, ecc. *Già q u i* si dànno elementi, embrioni del concetto di *necessità*, di connessione oggettiva della natura, ecc. Accidentale e necessario, fenomeno ed essenza sono già qui presenti, perché, nel dire: Ivan è un uomo, Žučka è un cane, *questa* è una foglia d'albero, ecc., *tralasciamo* come *accidentali* una serie di tratti, separiamo l'essenziale dall'apparente e opponiamo l'uno all'altro.

Per tale modo, in *ogni* proposizione possiamo (e dobbiamo) scoprire, come in una « cellula », gli embrioni di *tutti* gli elementi della dialettica, mostrando cosí che la dialettica inerisce in generale all'intera conoscenza umana. Le scienze naturali ci presentano (e, di nuovo, questo va dimostrato con un *qualsiasi* esempio molto semplice) la natura oggettiva con queste stesse sue proprietà: trasformazione dell'individuale in universale, dell'accidentale in necessario, trapassi, digradamenti, connessione reciproca degli opposti. La dialettica *è a p p u n t o* la teoria della conoscenza (di Hegel e) del marxismo: proprio a questo « lato » (che non è un « lato »,

* « poiché, naturalmente, non si può pensare che esista una casa al di fuori delle case visibili », « non possiamo infatti ammettere che esista una casa accanto alle singole case » (*n.d.t.*).

ma l'*essenza*) del problema non ha prestato attenzione Plechanov, per non dire di altri marxisti.

La conoscenza viene presentata sotto la forma di una serie di circoli sia da Hegel (cfr. la *Logica*) che da Paul Volkmann (cfr. i suoi *Erkenntnistheoretische Grundzüge*, p. ...[119]), moderno « gnoseologo » delle scienze naturali, eclettico, nemico dell'hegelismo (che non ha capito!).

I « circoli » in filosofia: è obbligatoria la cronologia dei *singoli*? No!

Antica: da Democrito a Platone e alla dialettica di Eraclito.

Rinascimento: Descartes versus Gassendi (Spinoza?).

Moderna: Holbach — Hegel (attraverso Berkeley, Hume, Kant).

Hegel — Feuerbach — Marx.

La dialettica come conoscenza ***vivente***, multilaterale (con un numero di lati in perenne aumento), con un'infinità di sfumature in ogni accostamento e approssimazione alla realtà (con un sistema filosofico, che da ogni sfumatura si sviluppa in un tutto): ecco un contenuto infinitamente ricco, a paragone del materialismo « metafisico », il cui ***guaio*** fondamentale sta nell'incapacità di applicare la dialettica alla Bildertheorie *, al processo e allo sviluppo della conoscenza.

L'idealismo filosofico è *soltanto* assurdità dal punto di vista del materialismo rozzo, ele-

* teoria del riflesso (o rispecchiamento) (*n.d.t.*).

mentare, metafisico. Viceversa, dal punto di vista del materialismo *dialettico*, l'idealismo filosofico è lo sviluppo (la dilatazione, il rigonfiamento) *unilaterale*, esagerato, überschwengliches (Dietzgen) [120] di uno dei tratti, lati, limiti della conoscenza in un assoluto, *avulso* dalla materia, dalla natura, divinizzato. L'idealismo è pretismo. Esatto. Ma l'idealismo filosofico è («*più esattamente*» e «*inoltre*») la *via* verso il pretismo attraverso *una delle sfumature della conoscenza* (dialettica) infinitamente complessa dell'uomo.

NB questo aforisma

La conoscenza umana non è (respective non segue) una linea retta, ma una curva, che si approssima infinitamente a una serie di circoli, a una spirale. Ogni segmento, frammento, tratto di questa curva può essere tramutato (unilateralmente) in una linea retta a sé stante, indipendente, che (se gli alberi impediscono di vedere la foresta) conduce alla palude, al pretismo (dove viene *ancorata* dall'interesse di classe delle classi dominanti). Il carattere rettilineo e unilaterale, l'irrigidimento e l'ossificazione, il soggettivismo e la cecità soggettiva: voilà le radici gnoseologiche dell'idealismo. Anche il pretismo (= idealismo filosofico) ha naturalmente le sue radici *gnoseologiche*, non è senza fondamento, è, senza dubbio, *un fiore sterile*, ma un fiore sterile che cresce sull'albero vivo della vivente, feconda, vera, possente, onnipotente, oggettiva, assoluta conoscenza umana.

RIASSUNTO DELLA « METAFISICA » DI ARISTOTELE [121]

Die Methaphysik des Aristoteles, trad. di *Schwegler*, 2 vv., Tübingen, 1847.

Cfr. sopra la citazione sulla « casa »[122].

Una massa di cose arcinteressanti, vive, *ingenue* (fresche), che introducono alla filosofia e che nelle esposizioni vengono sostituite dalla scolastica, dal risultato senza il movimento, ecc.

Il pretismo ha ucciso in Aristotele ciò che era vivo e ha immortalato ciò che era morto.

« L'uomo e il cavallo e simili esistono nei singoli esseri, l'universale non esiste per sé come sostanza individuale, ma soltanto come un tutto composto di un concetto determinato e di una materia determinata » (p. 125, libro 7, capitolo 10, 27-28).

Spesso la filosofia è deviata verso le *definizioni di parole*, ecc. Si sfiora *tutto*, tutte le categorie

Ibidem, p. 126, §§ 32-33:

... « La materia in sé e per sé è inconoscibile. La materia è in parte percepibile sensibilmente e in parte intelligibile: è sensibilmente percepibile come bronzo, legno, in breve, come materia suscettibile di movimento; è intelligibile, quando si trova nel percepibile sensibilmente, ma non cosí che sia sensibilmente percepita, come, per esempio, l'ente matematico »...

Molto caratteristici e profondamente interessanti sono (all'inizio della *Metafisica*) la polemica con Platone e le domande « imbarazzate », ma incantevoli per ingenuità, e i Bedenken * circa l'assurdità dell'idealismo. E tutto questo insieme con la confusione piú impo-

* dubbi (*n.d.t.*).

tente intorno all'*essenziale*, al concetto e all'individuale.

NB, all'inizio della *Metafisica*, la lotta *più strenua* contro Eraclito, contro l'idea dell'identità di essere e non-essere (i filosofi greci si sono accostati alla dialettica, ma senza venirne a capo). Molto caratteristici sono dappertutto, *passim*, i germi vivi *e le tendenze* alla dialettica...

In Aristotele *dappertutto* la logica oggettiva *si mescola* con quella soggettiva, e però in modo che dappertutto *è visibile* questa logica oggettiva. Non ci sono dubbi circa l'oggettività della conoscenza. C'è una fede ingenua nella potenza della ragione, nella forza, potenza e oggettiva veracità della conoscenza. E una *confusione* ingenua, una confusione impotente e miserevole, riguardo alla *dialettica* di universale e individuale, di concetto e realtà sensibilmente percepibile del singolo oggetto, cosa, fenomeno.

La scolastica e il pretismo hanno tratto da Aristotele ciò che è morto, non ciò che è *vivo*: le *tendenze*, le ricerche, il labirinto, l'uomo sperduto.

La logica di Aristotele è tendenza, ricerca, avvicinamento alla logica di Hegel, ma di essa, della logica di Aristotele (che *dappertutto*, a ogni passo, pone *appunto* il problema della *dialettica*), si è fatta una morta scolastica, rigettandone tutte le ricerche, oscillazioni, metodi d'impostazione dei problemi. Proprio questi metodi erano per i greci come dei sistemi *di prova*, un'ingenua discordanza delle opinioni, eccellentemente riflessa in Aristotele.

... « deriva di qui che l'universale non esiste separatamente e accanto all'individuale. I sostenitori della dottrina delle idee hanno quindi ragione allorché ascrivono alle idee un'esistenza separata, in quanto esse sono sostanze singole, ma hanno torto allorché pongono come

idea l'unità del molteplice. Essi però fanno questo, perché non sanno dire che cosa debbano essere queste sostanze incorruttibili accanto e all'esterno delle singole cose sensibili. Fanno quindi essere le idee identiche per genere alle cose corruttibili che noi conosciamo e dicono uomo in sé, cavallo in sé, aggiungendo alle cose sensibili un in sé # (p. 136, libro 7, capitolo 16, §§ 8-12) #. E non di meno, anche se non avessimo mai visto le stelle, esisterebbero sostanze eterne, oltre a quelle da noi conosciute: anche se non sapessimo dire come esse siano, sarebbe non di meno necessario che esse esistano. È chiaro cosí che nessun enunciato universale è una sostanza singola e che nessuna sostanza singola è composta di singole sostanze [οὐσία] » (§ 13, fine del capitolo).

!

!

> Incantevole! Nessun dubbio sulla realtà del mondo esterno. L'uomo si sperde appunto nella dialettica di universale e individuale, di concetto e sensazione, ecc., di essenza e fenomeno, ecc.

(p. 146, libro 8 — forse interpolato in seguito — capitolo 5, §§ 2-3.)

...« Una questione difficile [ἀπορία] è come si rapporti la materia dell'una o dell'altra cosa all'opposto. Per esempio, se il corpo è in potenza [δυνάμει] sano, ma alla salute è opposta la malattia, ha il corpo l'una e l'altra cosa in potenza? [...]

NB

« Inoltre, l'essere vivente è forse in potenza [δυνάμει] morto? »

(p. 181) Libro 11, capitolo 1, §§ 12-14:

... « Essi [i filosofi] pongono l'ente matematico proprio nel mezzo tra le idee e il sensibilmente percepibile, come un terzo fuori delle idee e del mondo di qua; e non di meno

non c'è un terzo uomo e un terzo cavallo oltre all'uomo in sé (o al cavallo in sé) e agli uomini e ai cavalli singoli. Ma, se la questione non sta come essi dicono, di che cosa allora dovrà occuparsi il matematico? Comunque non del mondo di qua, in quanto in esso nessuna cosa è come la richiedono le scienze matematiche »...

Ibidem, capitolo 2, §§ 21-23:

... « Si domanda, inoltre, se esista o non esista qualcosa fuori del concreto; concreto io chiamo infatti la materia e il materiale. Se non esiste, tutto è corruttibile, perché tutto ciò che è materiale è comunque corruttibile. Se invece esiste qualcosa fuori del concreto, esso è, evidentemente, la forma e l'immagine. Ma, riguardo a queste ultime, è difficile determinare in quali cose siano o non siano presenti »...

pp. 185-186, libro 11, capitolo 3, § 12: il matematico lascia da parte il calore, il peso e le altre « opposizioni sensibili » e bada « soltanto al quantitativo »... « analogamente stanno le cose con l'esistente ».

C'è qui il punto di vista del materialismo dialettico, ma in modo fortuito, non conseguente, non sviluppato, effimero.

Windelband, nel suo sommario di storia della filosofia antica (*Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft,* V, I, p. 265) (sala di lettura della biblioteca di Berna), sottolinea che, nella logica di Aristotele, die Logik « ha come sua premessa piú generale l'identità delle forme del pensiero e delle forme dell'essere » e cita *Metaphysik,* V, 7: « ὁσαχῶς λέγεται, τοσαχῶς τὸ εἶναι σημαίνει ». Questo nel § 4. Schwegler traduce: « Denn so vielfach die Kategorien ausgesagt

werden, so vielfach bezeichnen sie ein Sein » *.
Traduzione cattiva!

Avvicinamento a Dio:

Libro 12, capitolo 6, §§ 10-11:

« [...] Come infatti può avvenire il movimento, se niente di attuale è causa? La materia non può certo muovere sé stessa, la muove però l'arte del costruttore; ancor meno possono muovere sé stessi il mestruo e la terra, li muovono però il seme e la fecondazione [...] ».

Leucippo (*ibidem*, § 14) ammette un movimento eterno, ma non spiega perché (§ 11).

Capitolo 7, §§ 11-*19*: *Dio* (p. 213).

« [...] il movimento eterno deve provenire da un che [...] di eterno » (capitolo 8, § 4).

Libro 12, capitolo 10: ancora un « riesame » delle questioni fondamentali della filosofia; i « punti interrogativi », per cosí dire. Un'esposizione (piú spesso una allusione) molto fresca, ingenua, dubbiosa di diversi punti di vista.

Nel libro 13 Aristotele torna di nuovo sulla critica della dottrina pitagorica dei numeri (e della dottrina platonica delle idee), separati dalle cose sensibili.

Idealismo primitivo: il generale (concetto, idea) è *un essere singolo*. Sembra barbarico, mostruosamente (o, meglio, infantilmente) assurdo. Ma non sono forse dello stesso genere (*assolutamente* dello stesso genere) l'idealismo moderno, Kant, Hegel, l'idea di Dio? I tavoli, le sedie e le *idee* di tavolo e di sedia; il mondo e l'idea di mondo (Dio); la cosa e il « noumeno », l'inconoscibile « cosa

NB

NB

* « Poiché per quante volte le categorie sono predicate, per altrettante designano un essere » (*n.d.t.*).

in sé »; il legame della terra e del sole, della natura in genere, e la legge, il λόγος, Dio. Lo sdoppiamento della conoscenza umana e la *possibilità* dell'idealismo (= della religione) sono già *d a t i n e l l a p r i m a* astrazione *e l e m e n t a r e*:

la « casa » in generale e le singole case.

L'accostarsi dell'intelletto (dell'uomo) alla singola cosa, il trarre da essa una copia (= concetto) *n o n è* un atto semplice, immediato, specularmente inerte, ma un atto complesso, sdoppiato, a zigzag, *racchiudente in sé* la possibilità del volo della fantasia dalla vita; di piú, la possibilità di una *trasformazione* (e, per giunta, di una trasformazione inavvertita, di cui l'uomo non prende coscienza) del concetto astratto, dell'idea in una *fantasia* (in letzter Instanz = Dio). Infatti anche nella generalizzazione piú semplice, nell'idea generale piú elementare (il «tavolo» in generale) *è c o n t e n u t a* una piccola dose di *f a n t a s i a*. (Vice versa: è assurdo negare la funzione della fantasia anche nella scienza piú rigorosa: cfr. Pisarev sul sogno utile, come impulso *al* lavoro, e sulla fantasticheria vuota [123].)

Un'ingenua esposizione delle « difficoltà » relative alla « filosofia della matematica » (in termini moderni): libro 13, capitolo 2, § 23:

« [...] Inoltre, il corpo è una sostanza, in quanto già possiede una sua compiutezza: ma come possono esser sostanze le linee? Non possono essere tali né come forma e immagine, al modo, per esempio, dell'anima, né come materia, al modo del corpo: non si vede infatti niente che sia composto di linee o di piani o di punti [...] » (p. 224).

Il *libro 13, capitolo 3,* risolve queste difficoltà in modo eccellente, nitido, chiaro, *materialisticamente* (la matematica e le altre scienze astraggono *un solo* lato del corpo, del fenomeno, della vita). Ma l'autore non si *attiene* coerentemente a questo punto di vista.

Schwegler, nel. suo commento (v. IV, p. 303), dice: Aristotele fornisce qui un'esposizione positiva della « sua concezione dell'ente matematico: questo ente è un che di astratto dal sensibile ».

NB

Il libro 13, capitolo 10, sfiora un problema, meglio esposto da Schwegler nel suo commento (a *Metaphysik,* 7, 13, 5): la scienza riguarda soltanto l'universale (cfr. libro 13, capitolo 10, § 6), ma reale (sostanziale) è soltanto l'individuale. Vi è quindi un abisso tra scienza e realtà? Essere e pensiero sono quindi incommensurabili? « La vera conoscenza del reale è impossibile? » (Schwegler, v. IV, p. 338). Aristotele risponde: in potenza il sapere è rivolto all'universale, in atto al particolare.

Schwegler definisce höchst beachtenswert * (*Ibidem*) l'opera di *F. Fischer* #: *Die Metaphysik, von empirischem Standpunkte aus dargestellt* [anno di edizione (1847)], che parla del « realismo » di Aristotele.

NB ?

Libro 14, capitolo 3, § 7: « [...] se l'ente matematico non si trova *nelle* cose sensibili, in esse si trovano le sue qualità » (p. 254)...

* massimamente degna di attenzione (*n.d.t.*).

(Lo stesso senso ha l'ultima proposizione del libro: libro 14, capitolo 6, § 21.)

Fine della « Metafisica ».

Friedrich Fischer (1801-1853), professore di filosofia a Basilea. In un articolo di Prantl su Fischer (*Allgemeine Deutsche Biographie,* v. 7, p. 67) si formula su di lui un giudizio sprezzante e si dice: « Da un'avversione di principio per l'idealismo soggettivo egli era sul punto di cadere nell'opposta unilateralità di un empirismo senza ideali ».

ah-ah!!!

ANNOTAZIONI SU PLENGE E HILFERDING [124]

Johann Plenge, *Marx und Hegel,* Tübingen, 1911.

Plenge non riesce a comprendere come il « materialismo » coesista con lo *spirito rivoluzionario* (che egli chiama « idealismo », ecc.) e *s'incattivisce* contro la sua stessa incomprensione!!!

arci-
triviale!

È un buon esempio del modo come i professori borghesi volgarizzano i fondamenti del marxismo, i suoi fondamenti teorici!! Ad notam degli economisti imperialisti e soci [125]!!

Dopo una prefazione pretenziosa (così io, io, io « ho letto » Hegel e Marx), un abbozzo arcisuperficiale della « teoria » di Hegel (l'idealismo non è separato dalla « speculazione », se ne afferra pochissimo, e tuttavia persino in quest'abbozzo *c'è* qualcosa di buono rispetto al kantismo, ecc.); quindi, a proposito di Marx, una « critica » palesemente assurda.

Il lato *teorico* della dialettica non non viene notato!!

Marx viene accusato di « puro ideologismo » là dove per proletario « reale » intende il rappresentante della classe.

Marx = « ideologo »...

« Ora il linguaggio brutale dell'apostata, che ha rinnegato decisamente ogni idealismo [...], ora la rivendicazione ideale di un entusiasta in politica: è questa la " realtà " di Karl Marx » (81-82).

!

« nur *eine* »!!

« È abbastanza strano, ma questo dottore radicale ebreo ha conosciuto, in tutta la sua vita, *una* sola terapia per tutte le forme sociali bisognose di cura: la critica e la lotta politica » (56).

Marx!! « non ha capito » Hegel *97 e sgg.*

... Il materialismo storico di Marx, in realtà, « non è altro che un gesto patetico », « una teoria sommamente razionalistica », « una concezione in ultima istanza idealistica della società », ecc., ecc. (83).

... « motivi agitatòri » (84), (idem, *86, 92 e sgg.*) (*115* e sgg.)

Marx si è appropriato « questo empirismo delle scienze naturali » (88), « Marx naturalizza la scienza della società » (*ibidem*).

... « Il suo [di Marx] cammino non è quello di un pensatore, ma [...] di un [...] profeta della libertà » (94-95)!!!

La rivoluzione socialista = speranza soggettiva di spacciarla per una « conoscenza scientifica oggettiva », « è l'illusione di un estatico sognatore degenerante in ciarlataneria» (p. 110). !!

... « In Marx [...] domina la volontà appassionata di un apostolo radicale della libertà » (111)... !!

Marx « esaspera in modo agitatorio tutti gli istinti dell'odio » (115)... inde ira!!

Il marxismo « diventa un'etica dell'entusiasmo astrattamente negativo, fanatico » (come il maomettismo secondo Hegel) (120)...

... Il « temperamento fanatico » di Marx (e la sua « testa calda »): ecco il nodo (120).

E via dicendo battute triviali!

Di dove è tolta la citazione che segue? L'autore non lo dice.

NB

« Senza rivoluzione il socialismo non può realizzarsi. Esso ha bisogno di quest'atto politico, in quanto ha bisogno di distruzione e rovina. Ma là dove comincia la sua attività orga-

nica, dove il suo fine in sé rivela la sua anima, il socialismo getta via il proprio involucro politico. »

NB

Dopo aver riportato questa citazione, senza indicarne la fonte, Plenge continua: « L' " involucro politico " che cade è, ovviamente, l'intero marxismo » (129).

Come Plenge svela le « contraddizioni »: Marx avrebbe scritto nella *Rheinische Zeitung*[126]: « " Lo stesso spirito, che costruisce le ferrovie con le braccia dell'industria, costruisce i sistemi filosofici nel cervello del filosofo " (p. 143). Ma in seguito questi mezzi di produzione si emancipano dallo spirito che li ha creati e per parte loro determinano in modo predominante lo spirito ».

« che spirito! »

Un modello di critica della Mehrwertstheorie in Plenge:

« Attraverso la sua drastica esagerazione essa sottolinea, con abbacinante chiarezza, quel fatto crudele del capitalismo per cui la sete di profitto riduce i salari e peggiora le condizioni di lavoro, ma, in compenso, essa soffre dell'elementare peccato di una duplicazione dei concetti, velata dalla terminologia » (157)...

!!

... « Per le necessità dell'agitazione, l'incendiaria teoria del plusvalore assume un posto centrale nell'intero sistema » (164)...

... « Marx è un ebreo rivoluzionario del XIX secolo, che ha adattato ai suoi fini l'abito preso a prestito dalla nostra grande filosofia » (171).

Perla!!

(Arcitriviale questo Plenge. Zero il valore scientifico del suo libercolo.)

Hilferding, *Il capitale finanziario,* Mosca, 1912.

è uscito in tedesco nel 1910 (III. Band delle *Marx-Studien*)

brodaglia...

non è vero
non « così »

p. 13: ... « per Ernst Mach » l'io « è soltanto il punto nodale in cui si congiungono strettamente i numerosi fili delle sensazioni [...], così il denaro è un nodo nella rete della connessione sociale »...

non è vero

p. *71* nota. « Soltanto la nostra intuizione conferisce alle cose la forma spaziale » (è un kantiano).

QUADERNI FILOSOFICI

Parte seconda

Josef Dietzgen

Scritti filosofici minori[127]

Josef Dietzgen, *Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl*, Stuttgart, 1903.

Il socialismo scientifico
(Volksstaat, 1873)

[2-8] Il socialismo moderno è *scientifico*. Come la scienza naturale non trae le sue tesi dalla testa, ma le deriva dall'osservazione sensibile della realtà materiale, cosí le dottrine socialiste e comuniste del presente non sono progetti, ma solo constatazioni di fatti realmente esistenti [...].

La società alla quale tendiamo si differenzia da quella esistente di fatto solo per modificazioni di carattere formale. Questo significa che il mondo dell'avvenire già esiste di fatto, materialmente, nel mondo attuale, come il pulcino già esiste materialmente nell'uovo. Il socialismo comunistico del presente non è tanto un partito politico, benché si sia considerevolmente sviluppato anche in tal senso, quanto una scuola scientifica [...].

Come le armi rudimentali degli antichi sono state un gradino necessario per giungere ai fucili perfezionati del tempo presente, cosí le speculazioni metafisiche di Leibniz, Kant, Fichte, Hegel sono soltanto le condizioni o le vie inevitabili per giungere alla conoscenza fisica, infine raggiunta, secondo cui *l'idea, il concetto, la*

logica o il pensiero non è una congettura, o una premessa, ma anzitutto il risultato di un fenomeno materiale [...].

Per la religione l'idea è la *causa prima,* ciò che crea la materia e le dà ordine. La filosofia, in quanto figlia della teologia, ha naturalmente ereditato molto dal sangue materno. Soltanto il suo sviluppo storico, nel corso delle generazioni, poteva sortire un risultato scientifico antireligioso, la nozione apodittica irrefutabile che non è il mondo un attributo dello spirito, ma sono invece lo spirito, il pensiero, l'idea uno dei numerosi attributi di questo mondo materiale. Hegel ha condotto la scienza, se non proprio sulla vetta, comunque a una tale altezza che due suoi discepoli, *Feuerbach e Marx,* sono saliti sino a essa [...]. Marx, fondatore del socialismo scientifico, ottiene i risultati piú grandiosi, applicando la legge logica della natura — il riconoscimento dell'assoluta applicabilità dell'induzione — alle discipline che venivano coltivate in precedenza solo in modo speculativo [...].

Là dove si parla di fenomeni concreti, di cose, per cosí dire, tangibili, questo metodo del materialismo ha già vinto da molto tempo [...].

Se ci ritraiamo nella solitudine di una cella per ricercare attraverso una profonda contemplazione, o, per cosí dire, nelle profondità del nostro cervello, la vera via lungo la quale pensiamo di incamminarci domani, dobbiamo però tener presente che una simile tensione intellettuale può aver successo soltanto se noi già prima, forse persino inconsapevolmente, con l'aiuto della memoria, abbiamo trasferito dal mondo nella cella la nostra esperienza e le nostre emozioni.

Consiste appunto in questo tutta la stranez-

za della speculazione filosofica o deduzione: essa presuppone una conoscenza senza fondamento materiale nelle profondità del cervello, mentre è di fatto soltanto un'*induzione inconsapevole*, un pensiero e un argomentare fondato su una base materiale, ma indeterminata, e perciò confusa. D'altra parte, il metodo induttivo si distingue solo per il fatto di *dedurre consapevolmente*. Le leggi della scienza naturale sono deduzioni, che il cervello umano estrae dal materiale empirico. Lo spiritualista ha bisogno del materiale, e il materialista ha necessità dello spirito [....].

« Noi — dice Friedrich Engels — descriviamo la realtà *quale essa è*. Proudhon invece chiede alla società attuale di riformarsi, agendo non in base alle leggi dell'evoluzione economica che le è propria, ma bensí secondo i dettami della giustizia. »[128] Proudhon è qui il rappresentante tipico della pedanteria antiscientifica generale.

Il socialismo moderno è infinitamente superiore già solo per la sua origine filosofica. Questa scuola teoreticamente unitaria, salda e compatta si oppone all'illimitata dispersione dei suoi avversari politici, che presentano un'infinita varietà di sfumature, dalla sinistra alla destra. Come la fede religiosa ha un solido fondamento nel dogma, cosí la scienza del socialismo induttivo lo ha nei fatti materiali, mentre il credo politico del liberalismo è altrettanto capriccioso quanto i concetti ideali, quanto le idee della « giustizia » e della « libertà » eterne, su cui pretende di poggiare [...].

Nel riconoscere gli interessi materiali, che dominano nel mondo, noi non neghiamo al tempo stesso gli interessi del sentimento, dello spirito, dell'arte, della scienza e degli altri ideali.

Non si tratta qui della contrapposizione già soppressa tra idealisti e materialisti, ma della loro superiore unità [...].

Qui il cristianesimo tenta di obiettare dicendo che esso, nelle piú disparate condizioni produttive, ha predicato la sua immutabile verità. Se il cristianesimo vuol dimostrare per questa via l'indipendenza dello spirito dalla materia, della filosofia dall'economia, esso però dimentica del tutto quanto spesso abbia cambiato d'abito [...].

[10-11] Naturalmente, il singolo può porsi al di sopra della propria coscienza di classe e recare il suo contributo all'interesse *generale*. Sieyès e Mirabeau, pur appartenendo al primo stato, hanno sempre difeso gli interessi del terzo stato. Ma queste eccezioni non fanno che confermare la regola induttiva, secondo cui nella scienza naturale, come in politica, il materiale è la premessa dello spirituale.

NB

Fare del sistema hegeliano il punto d'avvio del metodo materialistico può sembrare, ovviamente, contradditorio, perché, com'è noto, l'« idea » occupa in quel sistema un posto ancor piú preminente che in qualsiasi altro sistema speculativo. Ma l'idea hegeliana vuole e deve realizzarsi, ed essa è quindi un materialista travestito. E, viceversa, la realtà vi appare sotto la maschera dell'idea o del concetto logico [...]. Il metodo induttivo trae dal fatto materiale una conclusione ideale. La sua parentela con la concezione socialista, che fa dipendere la rappresentazione ideale dalla necessità fisica, lo spirito di partito dai rapporti materiali di produzione, è sorprendente. Questo modo scientifico corrisponde alle necessità delle masse, per le quali è *anzitutto* in causa l'esistenza materiale, mentre la classe dominante insiste sul principio deduttivo, sul pregiudizio antiscientifico, in base al

quale lo sviluppo spirituale, l'istruzione e l'educazione devono precedere la soluzione materiale della questione sociale.

La religione della socialdemocrazia
Sei sermoni
(Volksstaat, 1870-1875)

I

[12-17] Cari concittadini, i princípi della socialdemocrazia racchiudono in sé la materia prima per una *nuova* religione, che, a differenza delle vecchie religioni, può essere còlta e compresa non soltanto con il sentimento e con il cuore, ma anche con la mente [...].

« Dio », cioè il Bene, il Bello, il Sacro, diviene uomo, scende dal cielo in terra, però senza che si ricorra come in passato al miracolo, ma in modo naturale, terreno [...].

La religione è stata sinora la causa del proletariato. Oggi, invece, la causa del proletariato comincia a diventare religiosa, cioè tale da coinvolgere i credenti con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutti i sentimenti [...].

I nostri avversari, gli scriba e i farisei del vecchio Testamento, decadono e passano insieme con i *dogmi* della loro fede; sono incapaci di una liberazione reale; sono irrevocabilmente condannati. Colui che si pone sul terreno della scienza subordina il proprio giudizio ai fatti, è un discepolo del nuovo Vangelo. L'opposizione tra fede e scienza, tra vecchio e nuovo Testamento non esiste soltanto dal tempo in cui è sorta la socialdemocrazia [...].

« L'uomo è libero anche se è nato in ceppi.» Non è vero! L'uomo nasce in ceppi, ma

deve conquistarsi la libertà. I vincoli piú pesanti, il giogo piú gravoso gli sono imposti dalla *natura.* Fin dai suoi primi giorni l'uomo combatte contro le avversità della natura, a cui deve strappare cibo e indumenti. La natura gli sta alle spalle con il cappio della necessità, ed è la clemenza o l'inclemenza della natura a creare o a distruggere tutta la grandezza dell'uomo. E solo per aver promesso l'emancipazione da questa schiavitú la religione è riuscita a diventare tanto influente [...].

La religione è stata praticata e coltivata sin da tempi cosí antichi che persino chi ha rinunciato da un pezzo alla fede in un Dio personale, in un supremo tutore del genere umano, aspira a non restare senza religione. Per compiacere questi conservatori continuiamo a usare il vecchio nome per una cosa nuova. Non si tratta però solo di una concessione che facciamo al pregiudizio, per venirne a capo piú facilmente, ma di una denominazione giustificata dalla cosa stessa. Le religioni si distinguono tra loro né piú né meno di quanto, prese nel loro insieme, si distinguano dalla democrazia antireligiosa. Esse sono tutte animate da un'aspirazione comune: emancipare l'umanità sofferente dalle sue pene terrene e condurla alla comprensione del bene, della bellezza, del diritto, della divinità. Sí, la socialdemocrazia, in tanto è la vera religione, la chiesa che dà la salvezza, in quanto aspira al fine generale non con mezzi fantastici, non con le preghiere, i desideri, i sospiri, ma con mezzi reali, efficaci, effettivi e veri, attraverso l'organizzazione sociale del lavoro fisico e mentale [...].

Si tratta dell'emancipazione del genere umano nel senso piú genuino del termine. Se c'è

in generale qualcosa di sacro, abbiamo *qui* la cosa piú sacra. Non è un feticcio, non è l'arca di Noè, non è un tabernacolo o un ostensorio, ma il bene reale e tangibile di tutta l'umanità civilizzata. Questo bene, o cosa sacra, non è stato inventato, o rivelato, ma è scaturito dal lavoro accumulato della storia. Come dal sudicio dell'officina, dal materiale usato e dal sudore dell'operaio nasce un nuovo prodotto, che luccica e risplende, cosí dalla notte della barbarie, dalla schiavitú del popolo, dall'ignoranza, dai pregiudizi e dalla miseria, dalla carne e dal sangue degli uomini è sorta la ricchezza del presente, che splende e rifulge della luce della conoscenza e del sapere. *Questa ricchezza costituisce il solido fondamento della speranza socialdemocratica.* La nostra speranza non è fondata su un ideale religioso, ma su uno stabile fondamento materiale [...].

Ciò che dà al popolo il diritto non solo di credere nella liberazione dai millenari supplizi, ma anche di vederla, di aspirare attivamente a essa, *è una forza produttiva fenomenale, il meraviglioso potenziale produttivo del suo lavoro* [...].

[19] È vero che l'uomo si trova ancor oggi in uno stato di soggezione verso la natura. Non tutti gli ostacoli sono stati superati. Alla cultura resta ancora molto da fare, sí, i suoi còmpiti sono davvero infiniti. Ma noi siamo già, in qualche modo, padroni della situazione: conosciamo l'arma con cui si può vincere, conosciamo il metodo per trasformare la belva in un animale domestico utile. Dalla preghiera e dalla rassegnazione siamo passati al *pensiero* e alla *creazione* [...].

[21-22] Naturalmente, si aprono sempre nuove fabbriche e le vecchie lavorano a pieno ritmo, si costruiscono sempre nuove ferrovie,

si coltiva la terra, si aprono nuove linee marittime, canali, mercati di sbocco. La verità si cela ancora sotto la maschera del suo opposto. Il lupo si avvolge nella pelle della pecora. Ma chiunque abbia occhi per vedere scorge la tendenza generale, nonostante le singole contraddizioni, vede la sovrapproduzione, gli arresti dell'attività industriale, benché i fumaioli continuino a mandar fumo. Ciò che non procede con il ritmo proprio della sua natura zoppica. E chi potrebbe negare che esiste l'esigenza e la possibilità di raddoppiare, triplicare e decuplicare la produzione? Si potrà migliorare qua e là l'agricoltura, si potrà perfezionare qualche macchina, ma in generale e in complesso lo sviluppo si arresterà dinanzi al problema del consumo [...].

Oh, voi miopi e meschini, che non potete rinunciare al capriccio di un progresso organico moderato! Non vedete, forse, che tutte le vostre bizzarrie liberali si tramutano in vacuità, dal momento che si pone all'ordine del giorno la grande causa dell'emancipazione sociale? Non riuscite, forse, a capire che la pace deve essere preceduta dalla lotta, la costruzione dalla distruzione, l'organizzazione pianificata dal caotico accatastarsi dei materiali, la tempesta dalla quiete e la generale distensione dalla tempesta? Né la liberazione delle diverse nazionalità, né l'emancipazione delle donne, né la riorganizzazione della scuola e dell'educazione, né la riduzione delle imposte o degli eserciti, nessuna delle istanze del nostro tempo potrà essere appagata prima che siano infrante le catene da cui l'operaio è vincolato alla povertà, alle avversità, alla miseria. La storia si è arrestata perché sta radunando le forze dinanzi a una grande catastrofe [...]

II

[23-28] Noi abbiamo trovato nel movimento socialdemocratico una nuova forma di religione, poiché esso ha con la religione il fine comune di emancipare il genere umano dalla miseria, contro cui, impotente, ha dovuto iniziare la lotta per la sua esistenza in un mondo di avversità [...].

β

La religione ha coltivato lo spirito. Ma che senso potrebbe avere una simile cultura, se non servisse a far coltivare *mediante lo spirito* il mondo reale, la materia?! So bene, miei cari ascoltatori, che il cristianesimo nega quest'unico significato vero e terreno della sua esistenza; so bene che per il cristianesimo il suo regno non è di questo mondo e che il suo fine sta nella salvezza della nostra anima immortale. Ma noi sappiamo altrettanto bene che non sempre si ottiene quello che si vuole e che in realtà non si fa sempre quello che si suppone di fare. Noi distinguiamo ciò che si pensa di essere da ciò che si è. E, in particolare, il democratico materialista è abituato a valutare gli uomini non dai frammenti dei loro pensieri, ma da ciò che essi rappresentano di fatto nella realtà concreta.

α

α α

α

Il fine della religione diventa reale e sostanziale solo attraverso la mediazione della cultura materiale, della cultura della materia. Abbiamo detto che il *lavoro* salva ed emancipa l'umanità. La scienza e il lavoro manuale, la attività mentale e fisica, sono soltanto due diverse manifestazioni di una stessa essenza. La scienza e il lavoro manuale sono, come Dio-padre e Dio-figlio, solo due immagini di un tutto *unico*. Definirei questa verità come il dogma cardinale della chiesa democratica, se la demo-

α

β

crazia potesse in generale esser detta chiesa e la conoscenza razionale avere dei dogmi. La scienza è stata vuota speculazione sino a quando non è giunta a capire che per il pensiero, per l'apprendimento e la comprensione è necessario un oggetto *sensibile,* un oggetto tangibile [...]. La scienza degli antichi è stata per lo piú speculazione, essi hanno cioè tentato di costruirla *con il solo pensiero,* senza la cooperazione dell'attività sensibile, senza l'ausilio dell'esperienza [...]

α

α α

La reciproca interpretazione di queste due forme di lavoro nel corso dei secoli ha infine condotto l'umanità al punto in cui sono state gettate le fondamenta del tempio della democrazia. Esso consiste nella potenza della nostra produzione materiale, nella moderna capacità produttiva dell'industria. Ma non intenderemo con questo una potenza puramente spirituale. I risultati del lavoro accumulatisi attraverso lo sviluppo storico sino al tempo nostro non consistono soltanto nelle acquisizioni spirituali o scientifiche, nel puro sapere, ma ancor piú nell'esistenza di una ricchezza materiale, in quanto quest'ultima è uno strumento indispensabile del lavoro moderno [...].

α

α

Ma ritorniamo alla dottrina della nostra chiesa socialdemocratica, che considera le ricchezze sia materiali che spirituali accumulate come la sua pietra angolare [...].

β

Come la differenza tra l'unità e la molteplicità nella natura delle cose viene *di fatto* unificata e superata, cosí la vita sociale dell'avvenire deve dare agli uomini un'*identica* posizione e condizione sociale, l'*identico* diritto a godere della propria vita individuale, senza privarli, però, di quelle differenze che

indicheranno a ognuno il suo còmpito particolare e consentiranno a ognuno di esser felice alla sua maniera [...].

[31-32] La schiavitú antica, feudale e borghese moderna sono tappe progressive verso l'organizzazione del lavoro [...].

Se si ritiene che la religione consista nella fede in forze e enti materiali sovra o extraterreni, nella fede in dèi e spiriti superiori, allora la *democrazia non ha religione* [...].

α

(α β)

Al posto della religione la democrazia colloca l'*umanitarismo* [...].

III

[33-43] Nella religione, come anche nella democrazia, si riscontra una tendenza generale alla liberazione. Ma noi vediamo che, sotto questo riguardo, la democrazia va oltre e cerca la liberazione non nello spirito, ma, mediante lo spirito umano, proprio nel corpo, nella realtà sensibile, materiale [...]

α

Gli « abbienti e i dotti », che si interessano alla verità e alla scienza solo nella misura in cui esse li aiutano ad accumulare i loro patrimoni e a conservare i loro privilegi, sono dei *materialisti* realmente abietti, a cui niente sta a cuore tranne la cura egoistica del proprio stomaco e del proprio corpo raffinato [...].

β β

Il liberalismo tratta tuttavia poco seriamente tanto la fede quanto la miscredenza. In virtú della loro condizione sociale privilegiata, gli « abbienti e i dotti » sono condannati a una disgustosa apatia, a un *indifferentismo,* che non e né caldo né freddo. La loro professione di fede massonica, la loro protesta contro la su-

perstizione — e ogni fede è superstizione — non possono essere sincere, perché l'*educazione religiosa* del popolo è un possente sostegno del loro dominio sociale [...].

| α |

Se il popolo non crede in niente, chi allora consacrerà la nostra proprietà e fornirà carne da cannone alla patria?

| α |

L'artigiano piccolo-borghese, che osserva e sente come le innovazioni industriali lo sbalzino di sella, non sa e non vuole saper niente delle scoperte e invenzioni scientifiche. Lo stesso avviene, nei problemi della religione, agli « abbienti e dotti ». Essi son soliti dire: se non si può dimostrare la verità della religione, è anche piú difficile dimostrarne la falsità. In quanto il loro interesse è in contrasto con questa scienza, essi non sanno e non vogliono sapere, e già da quasi mezzo secolo ormai Feuerbach ha dimostrato in modo evidente e definitivo che ogni religione è un surrogato della ignoranza umana [...].

| α α |

Lo scopo o le istanze di questo sviluppo * consistono nel tendere a porre tutti i fattori e le forze materiali al servizio delle esigenze umane, a sfruttare la natura e a creare nel mondo un *sistema* mediante il nostro spirito [...].

β β

E lo stesso istinto naturale, che ha creato il mondo, ha *creato storicamente* anche il suo prodotto piú alto, il genus homo dotato di ragione. Come si è già detto, questo sviluppo consiste nel rendere accessibili alla ragione umana le molteplici manifestazioni della natura e del mondo...

α

Non le cose che la religione coltiva sono spregevoli di per sé, spregevole è invece il

* Cioè dello sviluppo storico (*n.d.t.*).

modo d'essere *religioso,* che non conosce limiti nel suo culto [...].

α

Quanto piú basso è il grado di sviluppo dell'idea di Dio, tanto *piú* essa è *concreta,* e, quanto piú sono moderne le forme della religione, tanto piú sono confuse e travisate le idee religiose. Lo sviluppo storico della religione consiste nel suo progressivo dissolvimento [...].

α

Per gli uomini colti, progressisti, il benedetto nome di Dio non è piú vero della lettera A, è la prima lettera nell'alfabeto della loro concezione del mondo. Ma, una volta superato l'inizio, il mondo si muove con ritmo regolare, senza ostacoli e di per sé. Tutto nel mondo è naturale, soltanto il principio è per questi cristiani non-cristiani innaturale o divino. Pertanto essi non vogliono rinunciare alla fede nell'esistenza di Dio, una fede che, tra l'altro, come si è detto sopra, ha il nobile scopo di tenere a freno gli « indotti » [...].

NB

α

L'ultimo e quindi piú vigoroso sostegno religioso per le menti in genere non prevenute consiste nel *finalismo della natura,* o dell'universo, che non può essere negato. Chi vorrà infatti negare il mirabile ordine dei fenomeni naturali, la loro armonia, organizzazione o sistematicità? Senza parlare dell'infinito numero di esempi particolari ormai invecchiati, come quello delle uova di cuculo verdi, azzurre e screziate, sempre rassomiglianti per colore e grandezza alle uova degli uccelli nei cui nidi il cuculo le depone, a ogni passo si rivela una *intelligenza universale,* la quale tutto ciò che vive e respira, striscia e vola, sia materia, animale o uomo, dispone come un organico anello del tutto [...].

β

β

È questo un modo di vedere incolto, a cui tuttavia è cosí infinitamente difficile rinunciare e che consiste nel misurare il mondo esterno con il metro del proprio mondo interiore. In quanto persegue i suoi fini mediante la volontà e la coscienza, l'uomo suppone che anche dietro l'*universale finalismo della natura* si nasconda un essere simile a lui, dotato di coscienza e volontà. Mentre il libero pensiero si è sviluppato a tal punto che non si può piú parlare di un Dio personale, non si riesce tuttavia a rinunciare a quel misticismo filosofico che racconta fiabe sulla volontà e sull'intuizione delle cose prive di coscienza, sulla filosofia dell'inconscio.

Non si può negare il fatto che nella morta materia esiste il vivificante impulso a organizzarsi e che, pertanto, il mondo materiale non è morto, ma vivente. Della sua volontà e del suo fine si può parlare solo *comparativamente*. Ma questa intelligenza universale si manifesta tuttavia solo confusamente nell'istinto degli animali e trova un'espressione pura, determinata, soltanto nella funzione del cervello umano, o, in altri termini, nella nostra coscienza. Come non si può chiamare tenebra il giorno, per quanto non vi sia luce, cosí il finalismo extraumano, la volontà, l'intuizione o la ragione della natura non meritano queste denominazioni. E, se io prima mi sono permesso, stimati concittadini, di usare tali espressioni, l'ho fatto con il preciso intento di screditare in fin dei conti un tale modo di esprimersi. Senza dubbio, la ragione esiste anche nelle cose naturali. Come potrebbe altrimenti, senza l'ausilio della religione, venire alla luce l'uomo dotato di ragione? Chi ravvisi nella ragione, leva di ogni sistema-

ticità e finalismo, un prodotto naturale non può non riconoscere il sistematico finalismo della natura. *Ma non di meno lo spirito dell'uomo è l'unico spirito.* Non c'è ragione nel moto degli astri, o nelle uova di cuculo, non c'è intelligenza nella costruzione d'un alveare, o nella testa della formica o della scimmia; soltanto la potenza superiore, la coscienza, lo spirito o ragione, nella forma di funzione del cervello umano, merita questo nome.

α

Il nostro spirito è l'essere spirituale piú alto. Non temano tuttavia gli ascoltatori piú devoti, cioè attenti, che poniamo questo spirito sull'alto piedistallo della divinità religiosa. Alto e basso, nel senso della realtà, significa *soltanto piú o meno organizzato.* Quanto meno indipendenti sono le parti di una cosa, quanto piú intensamente esse funzionano come organi, collegandosi con le altre parti del tutto, tanto piú in alto sta questa cosa nell'ordine naturale. *La nostra coscienza è l'organo centrale universale, il mezzo universale di comunicazione.* Ma essa è ciò che è non di per sé, come il signore Iddio, bensí, secondo la concezione democratica, soltanto in connessione con le altre cose. Gli scienziati à la Vogt discutono molto su ciò che è diverso di grado e su ciò che è assolutamente diverso, sul fatto che gli uomini e le scimmie siano due specie poco diverse o due generi radicalmente diversi [...].

IV

[44-50] È a rigore un metodo pretesco quello di rivolgersi a voi, miei cari compagni, dall'alto del pulpito. Pulpito, cristianesimo, religione son cose e nomi di cui si è tanto abusato che a un uomo giusto ripugna di avere con essi un qualsiasi contatto. E non di meno bi-

α

sogna ravvicinarsi a essi il piú possibile per separarsene definitivamente. Per cacciare dal tempio il disturbatore bisogna agguantarlo: è questa la dialettica della vita [...].

α

Sebbene il cristianesimo e il socialismo abbiano molto in comune, non di meno chi voglia fare di Cristo un socialista meriterebbe ben a ragione il titolo di dannoso confusionario. Non basta conoscere la rassomiglianza tra le cose, è altresí necessario individuare la loro differenza. Non ciò che il socialista ha in comune con il cristiano, ma ciò che vi è in lui di peculiare, ciò che lo distingue dal cristiano: ecco l'oggetto della nostra attenzione.

Il cristianesimo è stato definito recentemente come la religione del servilismo. Si tratta, in realtà, della sua definizione piú esatta. Servile è, beninteso, ogni religione, ma il cristianesimo è la piú servile delle religioni. Prendiamo a caso una qualsiasi corrente massima cristiana. Nella mia strada c'è una croce con l'iscrizione: « Pietà, misericordioso Gesú! Vergine Santa, intercedi per noi! ». Abbiamo qui l'illimitata umiltà del cristianesimo in tutta la sua miserevole nullità. Colui infatti che enuncia in tal modo le sue speranze nella pietà è davvero una creatura degna di commiserazione [...].

α

α NB

Noi, democratici senza religione, abbiamo il vantaggio di aver chiara coscienza dello stato di cose [...].

α

« Volevano forse i primi cristiani uscire dal mondo? Non si aspettavano forse che Cristo, come un re possente e vittorioso, sarebbe venuto sulla terra per sostituire il pessimo ordine terreno esistente con un ordine diverso, migliore, ma pur sempre terreno? » Cosí dice il

raisonneur sofista, che non ha niente da spartire con la raison, ma che vuole soltanto adornare la sua irresolutezza e pusillanimità da libero pensatore con i nomi sonori della religione e del cristianesimo [...].

Noi non desideriamo sostenere la pusillanimità, che vuole presentare il distacco dalla fede come restaurazione del vero cristianesimo e non vuole quindi rinunciare al nome. È necessario screditare il nome per sopprimere la cosa stessa [...].

Ciò che il cristianesimo ha di autentico, per esempio, la resurrezione della carne come buon antidoto contro le illegittime concupiscenze, o l'amore che sta al di sopra di ogni nazionalismo, perché è rivolto a tutta l'umanità, tutto questo, la socialdemocrazia non intende negarlo. Essa vuole, viceversa, sostenerlo vigorosamente, se tutto il restante mondo è rinsavito dall'odio cannibalesco per i francesi. Solo che la socialdemocrazia non desidera spacciare, come fa invece il cristiano e la religione in genere, la verità profana per una cosa sacra, divina [...]

Anche noi vogliamo amare il nemico, fare il bene a coloro che ci detestano, ma vogliamo farlo solo quando il nemico, reso innocuo, giacerà nella polvere. Anche noi diciamo con Herwegh:

« Die Liebe kann erlösen nicht,
Die Liebe nicht erretten.
Halt du, o Hass, dein jüngst Gericht,
Brich du, o Hass, die Ketten.
Bis unsre Hand in Asche stiebt,

α

α

α

α

Soll sie vom Schwert nicht lassen,
Wir haben lang genug geliebt
Und wollen endlich hassen » *.

α [51-56] La libertà scientifica, che subordina tutte le cose e qualità al bene dell'uomo, è una libertà pienamente antireligiosa. La verità religiosa consiste appunto nell'elevare innaturalmente sino al cielo ogni qualità naturale profana, nello strapparla dal flusso vivente della realtà e nel condannarla alla stagnazione in questa palude religiosa.

Cosí, cari compagni, quando attribuisco il predicato di « scientifica » alla semplice verità, intendo dire soltanto che la verità scientifica si chiama anche profana o semplice. Su questo punto ci vuole chiarezza perché il pretismo scientifico tende nel modo piú serio a soccorrere il pretismo religioso. Verremmo molto facilmente a capo della piú grossolana superstizione, se la pusillanime irresolutezza non cercasse dappertutto di colmare le lacune della scienza. Una tale lacuna è, anzitutto, l'ignoranza della teoria della conoscenza, l'incomprensione dello spirito umano. Come i terrificanti fenomeni naturali rendono superstizioso il lappone o il fuegino, cosí l'interiore miracolo del nostro processo di pensiero avvince i professori al corno della superstizione. I liberi pensatori piú illuminati, che hanno già rinunciato ai nomi di religione e di cristianesimo, continuano a guazzare nel pan-

α α

α α
α α

* « L'amore non può redimere, / l'amore non può salvare. / Pronuncia tu, odio, il tuo giudizio universale, / spezza tu, odio, le catene. / Finché la nostra mano non si polverizzerà in cenere, / dovrà impugnare la spada, / abbiamo amato troppo a lungo / e vogliamo finalmente odiare » (*n.d.t.*).

tano dell'ignoranza religiosa, non distinguono ancora chiaramente la verità religiosa dalla verità profana, mentre la facoltà conoscitiva, organo della verità, rimane tuttora per loro una zona buia. Dopo che tutte le cose celesti sono state materializzate dalla scienza, ai professori non è rimasto altro che innalzare al cielo la propria professione, cioè la scienza. La scienza accademica deve avere altre qualità, un'altra natura, rispetto, per esempio, alla scienza del contadino, del tintore o del fabbro. Ma l'agricoltura scientifica si differenzia da quella della comune azienda contadina solo perché i suoi procedimenti, la sua conoscenza delle cosiddette leggi della natura sono piú generali e completi [...]

α

β

Fin nel profondo dell'anima noi disprezziamo la frase pomposa della « cultura e scienza », i discorsi sui « beni ideali » pronunciati dai lacchè diplomati, che oggi rimbecilliscono il popolo con un idealismo lambiccato, allo stesso modo in cui un tempo i sacerdoti pagani si prendevano giuoco del popolo con le prime nozioni sulla natura di cui essi soltanto disponevano [...].

| α |

NB

I professori abbindolati dalla religione tramutano il regno di Dio nel regno dello spirito scientifico. E, come l'antipodo di Dio è il diavolo, cosí l'antipodo del professore pretesco è il materialista.

| α | α |

La concezione materialistica del mondo è altrettanto antica quanto la miscredenza religiosa. Nel nostro secolo, evolvendosi dalle forme piú primitive, l'una e l'altra hanno raggiunto pian piano una loro pregnanza scientifica. Ma l'erudizione accademica si rifiuta di ammettere questo fatto, perché le conseguenze democrati-

| α |

che racchiuse nel materialismo minacciano la sua rispettabile condizione sociale. Feurbach dice: « Il tratto caratteristico del professore di filosofia è di non essere un filosofo, e, viceversa, il tratto caratteristico del filosofo è di non essere un professore di filosofia ». Oggi siamo andati oltre. Non soltanto la filosofia ma la scienza in generale ha sorpassato i suoi untori. Persino là dove la vera scienza materialistica si è impadronita della cattedra a essa tuttora si abbarbica, nella forma di sopravvivenza idealistica, l'assurdità religiosa non scientifica, come un guscio già rotto, ma non ancora abbandonato dall'uccellino [...].

α

α

L'istanza socialista della giusta distribuzione popolare dei prodotti esige la democrazia, esige il dominio politico del popolo e non tollera il dominio di una cricca, che con la pretesa dello spirito si appropria la parte del leone. Per porre dei limiti ragionevoli a questo impudente egoismo, bisogna comprendere chiaramente la correlazione tra spirito e materia. La filosofia diventa in tal modo una cosa molto vicina alla classe operaia. E tuttavia, cari compagni, non voglio affatto dire con questo che ogni operaio deve diventare immancabilmente un filosofo e studiare la correlazione tra idea e materia. Per il fatto che tutti noi mangiamo il pane non si esige che impariamo tutti a molire e cuocere. Ma, come la classe operaia ha bisogno di mugnai e panettieri, cosí essa ha necessità di ricercatori che sappiano andare a fondo nelle cose, percorrano i misteriosi itinerari dei servitori di Baal e ne scoprano le astuzie. La grande portata del lavoro mentale viene spesso sottovalutata dai lavoratori manuali. Un istinto infallibile suggerisce loro di ravisare un nemico naturale negli altezzosi imbrattacarte del nostro tempo

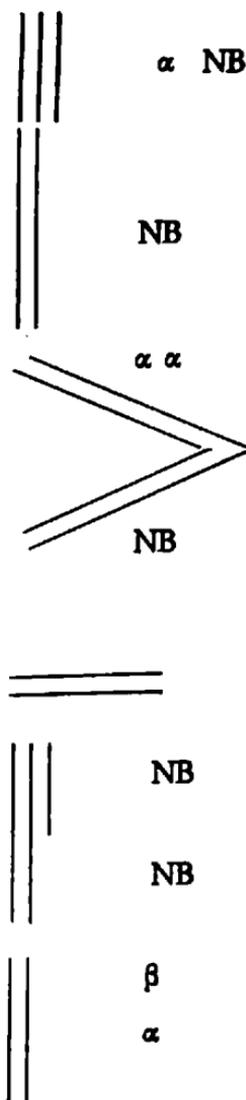
α

borghese. Essi vedono come il mestiere della furfanteria sia nascosto dietro la legittima insegna del lavoro mentale. Di qui la ben comprensibile tendenza a sottovalutare il lavoro mentale e a sopravvalutare quello fisico. A questo materialismo grossolano bisogna reagire [...].

L'emancipazione della classe operaia esige che essa si appropri pienamente la scienza del nostro secolo. Il solo sentimento d'indignazione per le ingiustizie patite è ancora insufficiente per l'emancipazione, non ostante la nostra preponderanza per numero e forza fisica. Deve qui soccorrerci l'arma della ragione. Tra i molteplici strumenti di quest'arsenale la teoria della conoscenza, o la dottrina della scienza, cioè la comprensione del metodo scientifico di pensiero, è un'arma universale contro la fede religiosa, a cui essa sottrae gli ultimi e piú riposti recessi.

La fede in Dio e negli dèi, in Mosè e nei profeti, la fede nel papa, nella Bibbia, nell'imperatore con il suo Bismarck e con il suo governo, in breve la fede nell'autorità, può essere definitivamente eliminata soltanto dalla scienza dello spirito [...]. Sopprimendo cosí il dualismo di spirito e materia, questa scienza priva del suo ultimo sostegno teorico la scissione esistita sinora tra dominatori e subordinati, tra oppressori e oppressi [...].

Lo spirito non è un fantasma e non è l'alito di Dio. Gli idealisti e i materialisti concordano nel ritenere che esso rientra nella categoria delle « cose mondane », vive nella testa dell'uomo e non è altro che un'espressione astratta, un nome collettivo per i pensieri che si sviluppano simultaneamente e l'uno dopo l'al-

tro [...]. Come la linea e il punto sono soltanto concetti matematici, cosí anche gli opposti non sono una cosa reale, ma solo concetti logici, e questo significa che essi esistono solo relativamente. Solo relativamente il grande è piccolo e il piccolo grande. Analogamente, corpo e spirito sono opposti unicamente logici, non reali. Il nostro corpo è cosí strettamente connesso con lo spirito che il lavoro fisico è assolutamente inconcepibile senza quello mentale. Il piú semplice lavoro manuale esige l'intervento dell'intelletto. D'altra parte, la fede nella metafisica o nell'incorporeità del lavoro mentale è un'assurdità. Persino la ricerca piú astratta implica un certo sforzo di tutto il corpo. Ogni lavoro umano è a un tempo fisico e mentale. Chi si orienta in qualche modo nella scienza dello spirito sa bene che i pensieri non scaturiscono soltanto dal cervello, e quindi soggettivamente dalla materia, ma devono avere sempre come loro oggetto o contenuto un qualche materiale. La sostanza cerebrale è il soggetto del pensiero, suo oggetto è l'infinita materialità del mondo [...].

β

α

α

NB α

[58-59] Come il macchinista conserva piú accuratamente un chiodino che non una grande ruota, cosí anche noi esigiamo che il prodotto del nostro lavoro venga distribuito *secondo i bisogni*, che chi è forte e chi è debole, chi è svelto e chi è lento, chi ha forza mentale e chi ha forza fisica, in quanto sono umani, lavorino tutti in una comunità umana e godano di ciò che hanno acquisito.

Contro questa esigenza insorge, cari compagni, la religione. E non soltanto la ben nota religione ufficiale, corrente, la religione dei preti, ma anche la religione raffinata, sublime, professorale degli idealisti ebbri [...].

α NB

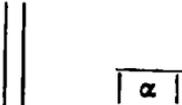
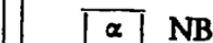
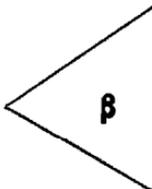
Il cristianesimo vuole regnare sul mondo per il suo carattere divino. Vana aspirazione! Inconsapevolmente e contro la sua stessa volontà esso si subordina alla natura delle cose [...].

La profana, autentica verità non poggia sulla persona. Ha i suoi fondamenti altrove, nel suo materiale, è una verità oggettiva [...].

Apprezzeremo i grandi uomini che ci schiariscono il cammino con la luce della conoscenza, ma ci fonderemo sulle loro parole solo fino a che essi poggeranno sulla realtà materiale.

V

[60-67] Altrettanto universale della nostra esigenza pratica di conquistare il potere sulle cose del mondo è la nostra esigenza teorica di abbracciarle in modo sistematico. Vogliamo conoscere l'inizio e la fine di tutto. I selvaggi gridi sulla religione universale, perenne, ineluttabile poggiano su qualcosa di vero. Un'ottusa negazione di questo fatto è stato il nihilismo russo, che a buon diritto è stato estromesso dall'Internazionale [129] [...].

L'uomo esige una razionale coerenza nella sua testa per avere la possibilità di immettere una coerenza razionale nella vita. Anche noi, democratici e sostenitori della Comune di Parigi, abbiamo quest'esigenza. I servili intermediari e ciarlatani potrebbero, su questo fondamento, ascriverci una religione. Respingiamo risolutamente questa parola. Non perché non riconosciamo che tra il pensiero religioso e

quello socialdemocratico non ci sia qualcosa di comune o di affine, ma perché non intendiamo avere niente da spartire con l'attività dei preti, non solo internamente, ma anche esteriormente, non solo negli atti, ma anche nei nomi [...].

α NB

La religione cannibalesca dei primitivi si è trasformata in una religione cristianamente raffinata; la filosofia ha sviluppato la cultura, e, dopo molti sistemi instabili e transitori, si è infine pervenuti al sistema irrefutabile della scienza, al sistema del materialismo democratico [...].

Noi ci chiamiamo materialisti. Come il nome di religione comprende differenti confessioni, cosí anche il concetto di materialismo è un concetto elastico [...].

I filosofi materialisti sono caratterizzati dal fatto di porre all'inizio, al sommo, il mondo fisico e di considerare l'idea o lo spirito come un effetto, mentre gli avversari, alla maniera della religione, deducono le cose dalla parola (« E Dio disse, e fu »), deducono il mondo materiale dall'idea. Un serio fondamento scientifico è mancato sinora anche ai materialisti. Oggi noi socialdemocratici ci diciamo materialisti: un nome con cui gli avversari vorrebbero menomarci, sapendo che questo nome lordato è di nuovo in onore. Con uguale diritto potremmo chiamarci idealisti, perché il nostro sistema poggia sul risultato complessivo della filosofia, sull'indagine scientifica dell'idea, sulla chiara comprensione della natura dello spirito. Quanto poco gli avversari siano capaci di comprenderci appare evidente dalle denominazioni contraddittorie che ci attribuiscono. Ora siamo rozzi materialisti, che aspirano soltanto ai beni materiali, ora invece, quando si tratta dell'avvenire comunista, siamo idealisti incorreggibili.

α

β β

In realtà, siamo l'una e l'altra cosa a un tempo. La realtà sensibile, autentica è il nostro ideale. L'ideale della socialdemocrazia è materiale.

Cosí, cominciamo a riflettere su qualcosa, ma non meditiamo mai sul principio stesso. Già sappiamo, una volta per tutte, che il pensiero deve derivare *da un* principio *dato*, da un fenomeno mondano, e che pertanto la questione del principio dei princípi è una questione assurda, contraddicente la legge universale del pensiero. Chi parla del principio del mondo presuppone un inizio del mondo nel tempo. Ci si può allora domandare: che cosa c'era prima dell'inizio del mondo? « Nulla era »: ecco due parole di cui l'una esclude l'altra [...].

Tutta la metafisica, che *Kant* designa come il problema di Dio, della libertà e dell'immortalità, trova la sua definitiva liquidazione nel nostro sistema, in quanto sappiamo che l'intelletto e la ragione sono facoltà assolutamente induttive. Questo significa che il mondo diviene completamente comprensibile, se noi collochiamo e separiamo le cose studiate, secondo le loro proprietà generali, in classi, specie, concetti e generi. È questa una verità corrente, di cui non metterebbe conto parlare, se la fede nei miracoli, o superstizione, non ciarlasse ancora di deduzione [...].

Gli astri della filosofia, uno dopo l'altro, hanno portato la cosa tanto avanti che noi socialdemocratici, poggiando sulle loro spalle, comprendiamo con assoluta chiarezza la natura meccanica di *ogni* conoscenza: religiosa, speculativa, matematica. La rappresentazione, in quanto risultato scientifico, ha un colore di partito, il che può sembrare contraddittorio, ma è tuttavia facile da spiegare, perché la social-

democrazia è un partito che difende gli interessi generali, e non i ristretti interessi di partito [...].

NB | α |

Il misticismo filosofico è un residuo indigerito della fede religiosa. Per farla finita radicalmente con entrambi, bisogna persuadersi che non sono i fatti a poggiare sui fondamenti logici, ma che è viceversa il fatto, la cosa, l'essere il fondamento ultimo di ogni logica.

NB X

Devo scusarmi con i compagni per averli affaticati con simili particolari; so bene che solo pochi desiderano addentrarsi in queste spiegazioni particolareggiate; ma questi pochi sono già sufficienti. Come è superfluo che ognuno di noi studi il moto degli astri, cosí è necessario che alcuni di noi forniscano agli alti esponenti del mondo accademico ufficiale quel materiale su cui essi possano poi rompersi la testa [...].

Quando il popolo si riunisce ed esprime i suoi sentimenti e le sue idee, contro di esso aizzano i gendarmi. È il sistema, la logica o la conseguenza? Ma sí! È il sistema della pusillanimità. Tutto ciò che essi * fanno e dicono si riduce a un'idea logica: noi siamo la crema della società e vogliamo continuare a esserlo in eterno [...].

VI

[67-70] Il corso del tempo ha fornito e fornisce sempre nuove manifestazioni, nuove esperienze, nuove cose, che non erano previste. Esse non corrispondevano al sistema esistente, e quindi ogni volta si è dovuto creare un sistema nuovo, fino a che noi socialdemocratici

* Ossia gli ideologi del sistema (*n.d.t.*).

ci siamo rivelati tanto intelligenti da avere un sistema abbastanza ampio per tutti i fenomeni presenti e futuri [...].

La scienza non può concentrarsi tutta in un singolo essere umano e, ancor meno, in un singolo concetto. Pure, io affermo che noi possediamo una siffatta concentrazione. Nel concetto di materia non rientra forse tutta la materialità del mondo?

Cosí, ogni conoscenza ha una forma generale, universale: *il metodo induttivo* [...]. L'induzione è cosa ben nota nelle scienze naturali; ma che in essa sia racchiuso il sapere sistematico del mondo, chiamato a scacciare ogni superficialità religiosa, filosofica, politica, questa è già una acquisizione socialdemocratica [...].

Darwin insegna che l'uomo discende dall'animale. Egli distingue inoltre l'animale e l'uomo, ma soltanto come due prodotti della stessa materia, come due specie dello stesso genere, come due risultati dello stesso sistema. Una divisione cosí sistematica, condotta con coerenza, è altrettanto sconosciuta ai nostri avversari quanto l'unità razionale. Come non esaltare qui la vecchia fede religiosa! In essa c'era almeno un sistema. Il mondo terreno e l'aldilà, i padroni e gli schiavi, la fede e il sapere, tutto era soggetto all'unica direzione di colui che dice: « Io sono il Signore Dio tuo » [...].

Il diavolo era allora soltanto uno strumento, e l'esistenza terrena una prova transitoria prima della vita eterna. L'una cosa era subordinata all'altra, vi era un centro di gravità, vi era un sistema. Per lo meno, a paragone con l'irresolutezza moderna e la concezione massonica, in ogni cosa si riscontrava allora il *tutto* [...].

L'iniquità reazionaria ha intuíto le conse-

| α |

guenze rivoluzionarie del sistema induttivo. E già maestro Hegel ha nascosto sotto la cenere il fuoco da lui stesso acceso [...].

Secondo il sistema religioso il Signore Iddio è il « fondamento ultimo ». I massoni idealisti credono di poter dimostrare tutto con la ragione. I materialisti timidi cercano negli atomi misteriosi le cause di tutto l'esistente, mentre i socialdemocratici dimostrano tutto *induttivamente*. Noi seguiamo in linea di principio l'induzione, sappiamo cioè che per via deduttiva, dalla ragione, non si può derivare alcuna conoscenza; solo *per mezzo della ragione, attraverso l'esperienza,* si può acquisire il sapere [...].

β α

[72-75] Al posto della religione la socialdemocrazia pone il sapere sistematico.

Questo sapere trova la sua fondazione, il suo « fondamento ultimo » nelle *circostanze fattuali*. Il sapere degli altri progressisti agisce allo stesso modo nelle scienze naturali, e nell'ambiente familiare e degli affari è altrettanto razionale. Ma, quando sono in causa gli affari di Stato, esso si ingegna di dimostrare tutto, se non proprio con la parola di Dio, per lo meno con le rivelazioni della ragione [...].

β α

L'uso dell'una e dell'altra parola acceca l'intelletto alla pari del paternostro. E quindi, per diversificarlo, desidero chiamare « sistema di verità sperimentale » il nostro sistema. I ciarlatani degli altri partiti parlano ancora di verità divina, morale, logica, ecc. Ma noi non conosciamo né la verità divina né quella umana, noi conosciamo la sola verità sperimentale. Con l'ausilio di termini speciali possiamo classificare questa verità, ma un tratto è comune a ogni verità. Le verità, comunque si chiamino, sono fondate sull'esperienza fisica, reale, materiale [...].

NB

↓ α

Per diverse che siano, — grandi o piccole, pesanti o imponderabili, spirituali o fisiche, — tutte le cose del mondo sono simili nel porsi quali oggetti empirici della nostra capacità conoscitiva, quale materiale empirico dell'intelletto [...].

β

Che cosa può impedirci di ricondurre tutte le cose sotto il concetto di « verità sperimentale » o di « fenomeno empirico »? In seguito possiamo certo suddividerle in organiche e inorganiche, fisiche e morali, buone e cattive, ecc. Grazie al comune genere tutte le contraddizioni si conciliano e risolvono. Tutto vive sotto un solo tetto. La differenza riguarda unicamente la forma, per la sostanza si tratta di fenomeni di uno stesso ordine. Il fondamento ultimo di tutte le cose è il fenomeno empirico. Si chiama materiale empirico la sostanza prima generale. Esso è assoluto, eterno e onnipresente. Là dove esso finisce al tempo stesso finisce ogni intelletto.

β

β β

A pieno diritto il sistema induttivo può esser detto anche sistema dialettico. Qui troviamo ciò che viene confermato sempre piú dalle scienze naturali, cioè che anche la differenza essenziale è soltanto una differenza di grado. Per quanto nettamente si definiscano i tratti che differenziano l'organico dall'inorganico, il regno animale da quello vegetale, la natura rivela tuttavia che i confini si dileguano, che tutte le differenze, tutte le contraddizioni si fondono. La causa ha effetto, e l'effetto è causa. La verità si manifesta, e il fenomeno è vero. Come il caldo è freddo, e il freddo caldo, ed entrambi differiscono solo di grado, cosí anche il buono è relativamente cattivo, e il cattivo è buono. Si tratta di correlazioni della stessa materia, di forme o specie dell'esperienza fisica [...].

α

Dio, la ragione pura, l'ordine morale del mondo e molte altre cose non sono fatte di un

| α | NB materiale empirico, non sono forme dei fenomeni fisici, e quindi noi ne neghiamo l'esistenza. Tuttavia, i concetti di questi enti di pensiero sono sorti fisicamente ed esistono di fatto. E noi possiamo ben proporli come materiale alla nostra indagine induttiva. Ai termini « fisico », « empirico », ecc. si suole attribuire un significato piú ristretto, e quindi io li integro con il termine di « sperimentale » [...].

La morale della socialdemocrazia
Due sermoni
(Volksstaat, 1875)

[77] Il nostro partito, cari compagni, persegue la stessa mèta a cui hanno aspirato le menti illuminate di tutti i tempi e popoli, vuole cioè la verità e la giustizia. Noi respingiamo la verità e la giustizia dei preti. La nostra è la verità materiale, fisica o empirica delle scienze esatte, che intendiamo dapprima conoscere e poi applicare conseguentemente alla realtà [...]. | α |

Nella mia ultima conferenza ho svolto minuziosamente l'idea che noi, democratici internazionalisti, fondiamo sistematicamente tutti i nostri pensieri sui fatti fisici o empirici. Alla luce della morale contemporanea il « sistema » stesso deve giustificarsi. E noi teniamo conto della legge morale soltanto nella misura in cui essa può essere fondata materialisticamente [...]. cfr.

[79] In linea di fatto e in linea di verità, il « libero amore » non è meno morale della limitazione cristiana ai rapporti con il solo coniuge. Ciò che *ci* indigna nella poligamia non è tanto la ricca molteplicità dell'amore, quanto invece la vendita delle donne, la degradazione

degli uomini, l'arrogante potestà della ricchezza [...].

[80-82] Qui devo esporre succintamente e precisamente dinanzi ai compagni in che cosa stia l'essenza dell'etica e che cosa sia la verità morale. Attenendoci al nostro sistema materialistico, nelle nostre analisi particolari dobbiamo soffermarci anzitutto sul materiale, nella fattispecie sul materiale morale. Nel far questo non ci allontaneremo dalla terminologia corrente. I castagni reali son quelli che in tutto il mondo vengono chiamati castagni nella loro accezione corrente [...].

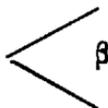
Soltanto il materialismo economico, soltanto l'organizzazione comunista del lavoro fisico, a cui tende la socialdemocrazia, unificherà realmente il genere umano [...].

NB

Sulla bocca di qualche socialista lo sviluppo umano non è altro che un valore ideale, non è altro che la perfettibilità spirituale, per cui non esiste un metro materiale e che può essere fraintesa in vari modi. Per noi lo sviluppo umano consiste nella nostra crescente capacità di subordinare la natura. Per questo grande fine la religione, l'arte, la scienza e la morale sono semplici atti [...].

[85-87] Le persone ragionevoli sanno oggi che le idee dell'animale o della pianta non sono servite da modello al loro oggetto, ma, viceversa, sono esse stesse copie o astrazioni [...].

NB

Per i nostri avversari noi, socialisti, siamo « materialisti », cioè uomini senza èmpito ideale, i quali apprezzano soltanto ciò che si può mangiare o bere o considerano comunque degno d'attenzione unicamente ciò che è ponde-

NB

rabile. Per presentarci nella luce peggiore, attribuiscono al concetto di materialismo l'accezione piú ristretta e detestabile. A questo idealismo raffinato noi opponiamo la nostra verità morale, ossia un'idea o un ideale, fatto di carne e ossa, o che vuol essere fatto di carne e ossa. Dove altro, nel cielo o in terra, potrete rinvenire un ideale cosí autenticamente razionale, morale e sublime come l'idea della democrazia internazionale? Qui le parole sull'amore cristiano devono incarnarsi in forme materiali. Gli afflitti fratelli in Cristo diventeranno fratelli nell'azione e nella lotta, fino a che, da ultimo, la valle di lacrime della religione si tramuterà nell'autentico regno del popolo. Amen.

bis (β)

[92-93] Chi vuole ricercare in Dio il principio dell'universo, nella pura fantasticheria la verità e nel foro interiore il bene e la giustizia si muove lungo il falso itinerario della deduzione, dove, per cosí dire, si pensa col ventre e si comprende col cuore [...].

La filosofia socialdemocratica
Sette lezioni
(Volksstaat, 1876)

[94-97] I primi socialisti inglesi e francesi, che già preconizzavano la tempesta alla fine del secolo scorso, hanno compreso perfettamente la natura predonesca e ipocrita dei nostri cavalieri della « libera proprietà » [...].

Essi, tuttavia, non hanno capito affatto che l'unico rimedio positivo contro i mali sociali sta nella natura stessa delle cose, che l'inconsapevole processo del mondo non ci pone soltanto il problema, ma contiene già in sé la chiave della sua soluzione [...].

E poi sono venuti i nostri compagni, Marx e Engels, che univano in sé la dedizione alla causa del popolo e la tendenza socialista con la necessaria preparazione filosofica, e cosí anche nel campo della scienza sociale hanno saputo elevarsi dalle congetture e intuizioni alla conoscenza positiva. La *filosofia* ha rivelato loro quel principio fondamentale secondo cui, *in prima istanza,* non è il mondo a conformarsi alle idee, ma sono invece le idee che devono conformarsi al mondo. Da questa premessa essi hanno tratto la conclusione che le giuste forme statali e istituzioni sociali non possono rinvenirsi speculativamente, già pronte, nell'interiorità dello spirito, ma devono essere derivate materialisticamente dalle condizioni oggettive [...].

NB

NB

NB

Marx per primo ha compreso che *il bene dell'uomo, in generale e nel suo complesso,* dipende non da un qualsiasi politico illuminato, ma dalla *forza produttiva del lavoro sociale* [...]. Egli ha capito — e questa comprensione è il fondamento della scienza della società — che il bene dell'uomo dipende dal lavoro materiale, e non dalle fantasticherie spirituali. Questo bene oggi non lo ricerchiamo piú nelle rivelazioni religiose, politiche o giuridiche, perché vediamo che esso deriva meccanicamente dallo sviluppo della cosiddetta economia politica. Non la scienza o la cultura possono avvicinarci a questo bene, ma il lavoro produttivo, che — sia detto di sfuggita — coi mezzi della scienza e della cultura diventa sempre piú produttivo.

Si tratta qui di sapere che cosa stia in primo piano: il lavoro meccanico o la scienza spirituale? In superficie può sembrare che la questione sia soltanto una sottigliezza sofistica, ma in effetti essa assume grande significato per una chiarificazione delle idee. Si ha qui la vecchia

NB ((questione: idealista o materialista? Del resto, la questione è oggi cosí chiara che non può ingenerarsi alcun dubbio sulla risposta che alla fine daremo. In quanto noi socialisti attribuiamo il primato al « rozzo » lavoro, ci presentano come persecutori della cultura [...].

NB || Ci si domanda che cosa sia primario: il pensiero o l'essere, la teologia speculativa o la scienza naturale induttiva? Gli uomini si inorgogliscono e hanno diritto di inorgoglirsi dello spirito, che portano nella loro testa, ma non devono poi ascrivere infantilmente il primato nel mondo a ciò che assume esclusivamente per loro tale primato.

NB || Gli idealisti sono gente che esagera il valore dell'intelletto umano, che divinizza quest'intelletto ed è propensa a farne un abracadabra religioso o metafisico. Questa setta diviene ogni giorno piú numerosa; persino i suoi ultimi fautori hanno rigettato già da tempo la superstizione religiosa, ma tuttavia non riescono a rinunciare alla « fede » secondo cui i concetti di libertà, giustizia, bellezza, ecc. creano il mondo umano.

NB || Naturalmente, la cosa è in qualche modo vera; ma è anzitutto il mondo materiale a creare il contenuto dei nostri concetti, è il mondo materiale a determinare che cosa propriamente sia da intendere per libertà, giustizia, ecc. È molto importante che concepiamo con chiarezza l'essenza di questo processo, perché da esso deriva il metodo con cui dare ai nostri concetti un contenuto preciso. La questione del carattere primario dello spirito o della materia è la grande questione generale di un giusto orientamento e del corretto cammino della verità [...].

[100-101] L'unanimità teorica della socialdemocrazia, che abbiamo sottolineato sopra, si fonda sul fatto che noi non ricerchiamo piú la

salvezza nei piani soggettivi, ma vediamo che essa deriva necessariamente dal processo mondiale come suo prodotto meccanico. Noi dobbiamo con la nostra attività limitarci a favorire il parto. L'inevitabile processo mondiale, che ha creato i pianeti e dalle loro sostanze ignee ha pian piano formato i cristalli, le piante, gli animali e gli uomini, ci sospinge inevitabilmente verso l'applicazione razionale del nostro lavoro, verso lo sviluppo ininterrotto delle forze produttive [...].

NB

NB

Il convincimento della socialdemocrazia poggia sul *meccanismo* del progresso. Noi ci rendiamo indipendenti da qualsiasi buona volontà. Il nostro principio è puramente meccanico, la nostra filosofia materialistica. [101] Ma il materialismo socialdemocratico è fondato in modo assai piú ricco e positivo di tutti i sistemi materialistici che lo hanno preceduto. Esso ha interpretato l'idea, il suo opposto, come chiara rappresentazione, si è impadronito appieno del mondo dei concetti, ha superato la contraddizione tra meccanica e spirito. Lo spirito della negazione è in noi al tempo stesso positivo, il nostro elemento è la dialettica. « Quando mi sarò sgravato — scrive Marx in una lettera privata — del peso economico, scriverò una *Dialettica*. Le vere leggi della dialettica sono già enunciate in Hegel, tuttavia in forma mistica. Bisogna spogliarle di questa forma.» [130] Poiché, per parte mia, temo che dovremo aspettare ancora a lungo prima che Marx ci allieti con il lavoro promesso e poiché, sin da giovane, ho a lungo e autonomamente studiato questo problema, tenterò qui di far conoscere un po' alle menti curiose la filosofia dialettica. Essa è il sole da cui si effonde la luce che illumina per

NB

NB

noi non soltanto l'economia, ma anche l'intero sviluppo civile, e che, in fin dei conti, illumina anche tutta la scienza, nei suoi « fondamenti ultimi ».

I compagni sanno che non ho frequentato una scuola superiore, che sono un semplice conciatore, che ho appreso la filosofia da autodidatta. Ai miei lavori filosofici posso attendere soltanto nelle ore di riposo. Pubblicherò pertanto i miei articoli solo con certi intervalli, richiamando inoltre l'attenzione non tanto sulla loro connessione interna, quanto invece sul fatto che sarà possibile leggerli ognuno separatamente. Ma, poiché annetto scarsa importanza al ciarpame accademico, non sarò prolisso, e inoltre ometterò tutto quello che potrà oscurare il nostro tema [...].

NB

[102-104] Nella prefazione alla sua *Situazione della classe operaia in Inghilterra* Friedrich Engels già parla del superamento della filosofia per opera di Feuerbach[131]. Ma la sorella teologia ha procurato a Feuerbach tante noie che a lui è rimasto troppo poco tempo e voglia per una vittoria completa e definitiva sulla sorella filosofia [...].

NB

Un vecchio, che desideri ricominciare la vita dall'inizio per poi ripercorrerla, in realtà non desidera ripercorrerla ma cambiarla. Egli considera sbagliato il cammino già compiuto, ma è tuttavia propenso a trarre la conclusione contraddittoria di aver imparato molte cose per questa via. Ora, come il vecchio riguarda criticamente il proprio passato, cosí la socialdemocrazia considera criticamente il pensiero filosofico. La filosofia è appunto quel sentiero su cui ci si doveva smarrire per poter poi rin-

tracciare la strada giusta. Per incamminarsi sulla buona strada, senza farsi deviare da alcuna assurdità religiosa e filosofica, bisogna studiare accuratamente l'itinerario sbagliato delle strade sbagliate, cioè la filosofia.

sehr gut!

Chi vorrà intendere questa esigenza in senso letterale la troverà assurda [...].

Tutto l'esistente è soggetto a mutamenti continui, e il *movimento* del mondo è tanto illimitato che ogni cosa in ogni momento dato non è piú la stessa di prima [...]. La socialdemocrazia si è schierata contro la « religione », e io insisto qui sul fatto che essa si è pronunciata anche contro la « filosofia ». Soltanto per la fase transitoria ammetto la possibilità di parlare di « filosofia socialdemocratica ». In avvenire il termine di dialettica, o di dottrina generale della scienza, sarebbe pienamente adeguato a quest'oggetto critico [...].

[106-108] In ognuno di loro * c'è un residuo piú o meno cospicuo di misticismo superstizioso, fantastico, che obnubila il loro sguardo. Un'eloquente riprova di questo fatto la rinveniamo nelle parole del signor von Kirchmann, il quale, in una « lezione filosofica popolare », riportata dalla *Volkszeitung* del 13 gennaio di quest'anno, dice che la filosofia è, né piú né meno, la scienza dei concetti piú elevati dell'essere e del sapere [...].

1876

Abbiamo qui di fronte una vecchia conoscenza un po' ringiovanita. Essa prende adesso il nome di « scienza dei concetti piú elevati dell'essere e del sapere ». E viene definita cosí in « linguaggio popolare » [...].

La filosofia e le scienze naturali trattano, poniamo, lo stesso oggetto, si avvalgono degli

* Cioè dei professori e liberi docenti (*n.d.t.*).

stessi strumenti, ma è diverso il modo della loro applicazione. Senza volerlo ci si domanda che cosa derivi da questa differenza. I risultati delle scienze naturali sono noti. Ma in che cosa consistono i risultati della filosofia? Von Kirchmann ci rivela il segreto: la filosofia difende la religione, lo Stato, la famiglia, la morale. La filosofia non è quindi una scienza, ma un mezzo per difendersi dalla socialdemocrazia. E in questo caso non c'è da stupirsi se i socialdemocratici hanno una loro propria, specifica filosofia [...].

sehr gut!

Le « scienze speciali », come in generale il buon senso, attingono il loro sapere mediante l'intelletto dall'esperienza, dal mondo materiale [...].

Erfahrung
NB = Material der Welt *

Essi ** sono chiamati a difendere la religione, lo Stato, la famiglia e la morale. Non appena tradiscono questa vocazione, cessano di essere filosofi e diventano socialdemocratici. Coloro che si dànno il nome di « filosofi », professori e liberi docenti, non ostante la loro apparente libertà di pensiero, sono piú o meno avviluppati nella superstizione e nel misticismo, nella sostanza si differenziano poco l'uno dall'altro e costituiscono, in opposizione alla socialdemocrazia, una massa unica in puncto puncti incolta e reazionaria [...].

[109-110] Di solito si considera il « metodo » come un tratto differenziale tra la filosofia e le scienze particolari. Ma il metodo speculativo della filosofia non è altro che un assurdo rivolgersi alla nebulosa universalità. Senza materiale, come il ragno che estrae

NB

* Esperienza = materiale del mondo (*n.d.t.*).
** Cioè gli odierni sostenitori della filosofia classica (*n.d.t.*).

la tela dal suo interno, di più senza terreno, senza alcun presupposto, il filosofo aspira a estrarre la sua sapienza speculativa direttamente dalla sua testa [...].

I libri meditati sono soltanto concrezioni di quello stesso veleno che è penetrato a fondo nelle carni dei popoli sin dalla loro infanzia e che è ancora oggi diffuso tra gli strati più disparati della popolazione. Un esempio istruttivo ci è stato fornito recentemente dal dotto professor Biedermann in una sua polemica con gli operai. Egli pretende dai socialisti, « invece di allusioni nebulose, indeterminate, un quadro ben chiaro del sistema sociale che, secondo la loro opinione e in conformità con i loro desideri, dovrà regnare da noi in futuro. È interessante sapere da loro con chiarezza come tutto questo sarà conseguentemente realizzato nella pratica » [...].

bien dit!

Quando meditiamo sulla futura organizzazione della società, noi poggiamo anzitutto sul materiale che ci è già noto. Pensiamo materialisticamente [...].

[116-123] Nei precedenti articoli la filosofia è stata presentata come un rampollo della religione, che, come la religione, si è abbandonato a fantasticherie, anche se non altrettanto pretenziose [...].

Dühring deve aver presentito tutta l'inutilità del mestiere filosofico, in quanto gli ha attribuito anche l'« applicazione pratica ». Per lui la filosofia deve non solo conoscere scientificamente il mondo e la vita, ma anche convalidare questa conoscenza con i suoi *proponimenti*, con il suo *atteggiamento verso il mondo e il modo di vivere.* Ma per questa strada si giunge alla socialdemocrazia. Quando il filosofo

NB

è andato cosí avanti, ci vuol poco perché egli pervenga alla conoscenza completa e rigetti risolutamente la filosofia. Naturalmente, l'uomo in generale non può fare a meno di assumere un atteggiamento verso il mondo e la vita, ma è molto facile fare a meno della filosofia, in quanto specie a sé. La concezione del mondo è qualcosa di mezzo tra la concezione religiosa e la concezione scientifica esatta [...].

Lo ricordiamo ancora una volta: il metodo è un tratto distintivo caratteristico della religione, della filosofia e della scienza. Tutte e tre ricercano il sapere. Il metodo della rivelazione religiosa lo ricerca sul monte Sinai, al di sopra delle nuvole o tra i fantasmi. La filosofia si rivolge allo spirito umano, ma fino al punto in cui esso è ancora avvolto nelle nebbie della religione, non capisce, interroga, fraintende, si muove senza fondamento, speculativamente o a casaccio. Il metodo delle scienze esatte opera, infine, con il materiale del mondo fenomenico sensibile. E, non appena ravvisiamo in questo metodo l'unico metodo razionale dell'intelletto, ogni fantasticheria è condannata a morte.

NB

Se questi ragionamenti capiteranno sotto gli occhi di un qualche filosofo genuino, costui sorriderà sardonicamente e, se ci degnerà di qualche obiezione, tenterà di dimostrare che i sostenitori delle scienze speciali sono materialisti acritici, che senza alcun controllo prendono per verità il mondo sensibile dell'esperienza [...].

α NB

Ma nella vita popolare, dove si parla di padroni e servi, di lavoro e profitto, di diritti e doveri, di leggi, consuetudini e ordinamenti, al prete e al professore di filosofia è ampiamente assicurata la parola, e ciascuno di loro ha un suo metodo per... travestire la verità. La religione e la filosofia, che erano prima errori innocui, diventano ora, quando coloro che domi-

nano sono interessati alla reazione, mezzi raffinati di inganno politico.

sehr gut!

La lezione impartitaci dal professor Biedermann nel precedente articolo ci ha insegnato che non bisogna ricorrere all'universalità indeterminata, nemmeno nella ricerca della verità. Qui la filosofia entra in contrasto con il sano intelletto umano. Essa non ricerca, come tutte le scienze speciali, determinate verità empiriche, ma, come la religione, aspira a scoprire una specie del tutto peculiare di verità, una verità assoluta, chimerica, priva di fondamento, sovrannaturale. Ciò che per il mondo è reale, ciò che vediamo, ascoltiamo, annusiamo, tocchiamo, cioè le nostre *sensazioni fisiche,* sono per essa inadeguatamente reali. I fenomeni naturali sono per essa soltanto fenomeni o « parvenza », di cui non vuole sapere niente [...].

NB

α

Il filosofo, sorretto dai pregiudizi religiosi, vuole sorpassare i fenomeni della natura e, dietro questo mondo fenomenico, ricerca un altro mondo di verità, con il cui ausilio deve essere spiegato il primo [...].

È da rilevare che ho attribuito a Cartesio molto piú di quanto egli abbia in realtà fatto. La questione si pone come segue: il nostro filosofo aveva due anime: l'una tradizionale, religiosa, l'altra scientifica. La sua filosofia è stata una commistione dell'una e dell'altra anima. La religione lo costringeva a credere che il mondo sensibile è nulla, mentre la sua mentalità scientifica tendeva a dimostrare il contrario. Cartesio ha cominciato dalla caducità, dal dubbio nella verità sensibile, ma con le sensazioni fisiche del suo essere ha dimostrato l'opposto. Tuttavia la tendenza scientifica non poteva

ancora manifestarsi cosí coerentemente. Soltanto un pensatore *spassionato,* ripetendo l'esperimento cartesiano, scopre che, se nella testa brulicano pensieri e dubbi, unicamente la sensazione fisica ci persuade dell'esistenza del processo di pensiero. Il nostro filosofo ha travisato la questione; ha voluto dimostrare l'esistenza incorporea del pensiero astratto; ha supposto di poter dimostrare scientificamente la verità sovrannaturale di un'anima religiosa o filosofica; mentre, nei fatti, ha constatato soltanto la corrente verità delle sensazioni fisiche [...].

NB || NB X

Gli idealisti, nel senso buono del termine, sono tutti persone oneste. Lo sono tanto piú i socialdemocratici. La nostra mèta è un grande ideale. Gli idealisti in senso filosofico sono degli irresponsabili. Essi affermano che quanto noi vediamo, ascoltiamo, tocchiamo, ecc., tutto il mondo fenomenico intorno a noi non esiste affatto, o consiste di frammenti del pensiero. Essi affermano che il nostro intelletto è la sola verità, che tutte le restanti cose sono unicamente « rappresentazioni », fantasmagorie, nebulose visioni di sogno, apparenze in senso deteriore. Tutto ciò che noi percepiamo nel mondo esterno non sono, secondo loro, verità oggettive, cose reali, ma un giuoco soggettivo del nostro intelletto. E, quando il sano intelletto umano tuttavia s'indigna contro tali affermazioni, essi dimostrano molto persuasivamente che, sebbene l'uomo veda ogni giorno con i propri occhi come il sole sorga a oriente e tramonti a occidente, non di meno la scienza è tenuta a convincere l'intelletto in modo che esso impari a conoscere la verità con l'ausilio dei suoi sensi imperfetti.

Erscheinungen im bösen Sinne

α NB

Anche la gallina cieca, dice il proverbio, trova il suo chicco. Questa gallina cieca è l'idealismo filosofico. Anch'esso ha beccato il suo chicco, cioè l'idea che quanto noi vediamo, ascoltiamo, tocchiamo nel mondo non sono oggetti reali, puri oggetti. La fisiologia scientifica dei sensi si accosta giorno per giorno sempre piú al fatto che i policromi oggetti visti dal nostro occhio sono soltanto sensazioni visive policrome, che tutte le cose rozze, fini e pesanti da noi percepite sono soltanto sensazioni di pesantezza, finezza o rozzezza. Tra i nostri sensi soggettivi e le cose oggettive non vi è un limite assoluto. Il mondo è il mondo dei nostri sensi [...].

sehr gut!

Le cose del mondo non esistono « in sé », ma ricevono tutte le loro proprietà attraverso la *connessione reciproca* [...]. Soltanto in rapporto con una temperatura determinata l'acqua è un liquido; con il freddo essa diviene solida e dura, con il caldo si trasforma in vapore; di solito essa scorre dall'alto in basso, ma, imbattendosi in un pan di zucchero, si muove in senso inverso. L'acqua non ha « in sé » alcuna proprietà, alcuna esistenza, ma le riceve soltanto attraverso la connessione reciproca con il resto. Quel che si dice dell'acqua vale per tutte le altre cose. Tutto è soltanto proprietà o predicato della natura, che ci attornia, non con la sua oggettività o verità sovrannaturale, ma, sempre e dappertutto, con i suoi *fenomeni* transitori e tra loro diversi.

NB

Le questioni circa il modo come apparirebbe il mondo senza occhi, o senza sole, o senza spazio, senza temperatura, senza intelletto o sensazioni, sono questioni assurde, e soltanto

gli stolti se le pongono. In verità, nella vita e nella scienza, noi possiamo delimitare, delimitare e classificare all'infinito, ma non dobbiamo per questo dimenticare che tutte le cose costituiscono una unità, un insieme interconnesso. Il mondo è sensibile, e i nostri sensi e il nostro intelletto sono mondani. Questo non è ancora un « limite » dell'uomo, ma chi vuole valicarlo giunge all'assurdo. Se dimostriamo che l'anima immortale dei preti o l'indubbio intelletto dei filosofi hanno la stessa comune natura di tutti gli altri fenomeni del mondo, con ciò stesso verrà dimostrato che gli « altri » fenomeni sono altrettanto veri e irrefutabili dell'indubbio intelletto cartesiano. Noi non soltanto crediamo, pensiamo, supponiamo e non dubitiamo che le nostre sensazioni esistano, ma le percepiamo anche in modo reale e veritiero. E, viceversa, tutta la verità e realtà poggia soltanto sul senso, sulle sensazioni fisiche. Anima e corpo, o soggetto e oggetto, come non di rado si dice oggi, sono dello stesso ordine terreno, sensibile, empirico.

NB |||

« La vita è sogno », dicevano gli antichi. I filosofi ci comunicano oggi la loro novità: « Il mondo è la nostra rappresentazione » [...].

Fondare la verità non sulla « parola divina » o sui « princípi » tradizionali, ma fondare invece i propri princípi sulle sensazioni fisiche: è questo il punto di vista filosofico della socialdemocrazia.

NB ΛΛΛ

[123-130] Il buon Dio ha creato il corpo dell'uomo con un pezzo d'argilla e vi ha infuso l'anima immortale. Da quel tempo si perpetua il dualismo o la teoria dei due mondi. L'uno, il mondo fisico, materiale, è melma, l'altro, quello spirituale, o mondo immateriale degli

spiriti, è il soffio di Dio. I filosofi hanno secolarizzato questa fiaba, l'hanno cioè adattata allo spirito del tempo. Tutto ciò che è accessibile alla vista, all'udito e al tatto, in breve, la realtà fisica, viene ancora considerato sporco, impuro; allo spirito pensante viene invece collegata la rappresentazione del regno di una verità, bellezza e libertà sovrannaturali. Come nella Bibbia, cosí anche nella filosofia la parola « mondo » ha un brutto sapore. Di tutti i fenomeni e oggetti della natura la filosofia degna di attenzione un solo oggetto, cioè lo spirito, l'antico soffio di Dio; e questo soltanto perché lo spirito si presenta alla mente confusa dei filosofi come un che di superiore, di sovrannaturale, di metafisico [...].

NB

Il filosofo che consideri lo spirito umano solo come uno dei molti oggetti, a cui tende la sua attività conoscitiva, non è piú un filosofo, cioè uno di quei tali che, studiando l'enigma dell'essere in generale, si smarriscono nella nebulosa universalità. Egli diventa uno specialista, e la « scienza speciale » della teoria della conoscenza è la sua specialità [...].

Dietro la questione, consistente nel sapere se nella nostra testa vi sia un nobile spirito idealistico o invece il comune e preciso intelletto umano, si nasconde la seguente questione pratica: appartengono il diritto e il potere a una nobiltà privilegiata o invece al popolo semplice? [...].

NB

I professori diventano i condottieri nel campo del male. Sul fianco destro il comando spetta a Treitschke, al centro a von Sybel, sul fianco sinistro a Jürgen Bona Meyer, dottore e professore di filosofia a Bonn [...].

NB

Nel precedente articolo abbiamo parlato del giuoco di prestigio di Cartesio, che quasi quotidianamente viene ripetuto dinanzi al pubblico, allo scopo di confonderlo del tutto, dai professori di alta magia o filosofia. Il soffio di Dio viene presentato come una verità. In effetti tale nome è screditato: dinanzi ai liberali istruiti non si può parlare di anima immortale. E quindi i professori si atteggiano a sobri materialisti, parlano di coscienza, di capacità riflessiva o conoscitiva [...].

sehr gut!!

Noi percepiamo dentro di noi l'esistenza fisica della ragione pensante e allo stesso modo e con gli stessi sensi percepiamo fuori di noi i pezzi di argilla, gli alberi e i cespugli. Quel che percepiamo dentro di noi e quello che percepiamo fuori di noi non sono tra loro troppo diversi. L'uno e l'altro appartengono ai fenomeni sensibili, al materiale empirico, e sono un fatto dei sensi. Come tuttavia distinguere i sensi soggettivi da quelli oggettivi, l'interno dall'esterno, i cento talleri reali dai cento talleri immaginari, di questo parleremo a suo tempo. Qui basti capire che tanto l'interiore pensiero quanto il dolore esterno hanno parimente una loro esistenza oggettiva e che, d'altra parte, il mondo esterno è strettamente collegato in modo soggettivo con i nostri organi [...].

NB

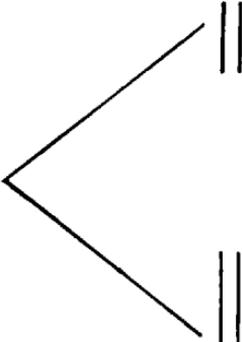
Allo stesso Jürgen piace dire: « Anche chi in linea di principio non crede perverrà di nuovo alla verità filosoficamente dimostrata secondo cui tutto il nostro sapere poggia in fin dei conti su una qualche fede. Persino il materialista accetta per fede l'esistenza stessa del mondo sensibile. Egli non ha conoscenza immediata del mondo sensibile; immediatamente conosce

NB NB NB

soltanto la rappresentazione di questo mondo che egli ha nel suo spirito; il materialista crede che a questa sua rappresentazione corrisponda un che di rappresentabile, che il mondo rappresentabile sia appunto quale egli se lo rappresenta; egli crede pertanto nel mondo esterno sensibile sulla base delle enunciazioni del suo spirito » [...]. NB

La fede di Meyer è « filosoficamente dimostrata », non di meno egli sa soltanto di non sapere niente, se non che tutto è fede. Egli è modesto riguardo al sapere e alla scienza, ma è assolutamente immodesto riguardo alla fede e alla religione. Fede e scienza si confondono continuamente in lui: vuol dire che non hanno per lui un'effettiva importanza. sehr gut!

Cosí, è stato « filosoficamente dimostrato » che « per tutto il nostro sapere » è sopraggiunta la fine. E, affinché il lettore benevolo possa rendersi conto di ciò, ci permettiamo di comunicare che la corporazione dei filosofi ha convocato recentemente un'assemblea generale e ha statuito solennemente di espungere dall'uso il termine di scienza e di sostituirlo con il termine di fede. Ogni sapere viene oggi chiamato fede. Il sapere non esiste piú [...]. NB

Tuttavia, il signor professore si autocorregge e dice quanto segue: la fede nel mondo sensibile è fede nel proprio spirito. Cosí tutto, lo spirito e la natura, poggia di nuovo sulla fede. Il solo torto del professore è di voler subordinare anche noi materialisti alla decisione della sua corporazione. Per noi questa decisione non ha alcuna forza vincolante. Noi continuiamo ad attenerci alla vecchia terminologia, ci conserviamo il sapere e lasciamo la fede ai preti e ai dottori in filosofia.

Naturalmente, anche « tutto il nostro sapere » poggia sulla soggettività. È molto probabile che il muro contro cui potremmo spaccarci la testa e che consideriamo perciò impenetrabile, è molto probabile, ripeto, che questo muro venga superato agevolmente da gnomi, angeli, diavoli e altri fantasmi, è molto probabile che tutta questa massa argillosa del mondo sensibile non esista affatto per loro. E con questo? Che abbiamo da spartire con un mondo che non sentiamo e non percepiamo?

NB

Forse, ciò che gli uomini chiamano nebbia e vento sono essenzialmente, *in senso puramente oggettivo o « di per sé »*, flauti e contrabbassi celesti. Ma appunto perciò non abbiamo niente da spartire con questa assurda oggettività. I materialisti socialdemocratici ragionano soltanto di ciò che l'uomo percepisce *mediante l'esperienza*. Rientrano qui anche il suo spirito, la sua capacità di riflettere o la forza della sua immaginazione. Noi chiamiamo verità ciò che è accessibile all'esperienza e soltanto esso è per noi oggetto della scienza [...].

NB

Da quando Kant ha fatto della critica della ragione la sua specialità si è accertato che i nostri cinque sensi sono ancora insufficienti per l'esperienza e che è quindi indispensabile la partecipazione dell'intelletto [...].

Tuttavia, il grande filosofo non ha avuto la forza di dimenticare del tutto la fiaba dell'argilla, di emancipare completamente lo spirito dall'oppressione della nebbia spirituale, di separare la scienza dalla religione. La bassa concezione della materia, la « cosa in sé » e la verità sovrannaturale in maggiore o minor misura hanno tenuto tutti i filosofi alla mercè dell'inganno idealistico, che si regge unicamente

sulla fede nel carattere metafisico dello spirito umano.

Di questa piccola debolezza dei nostri grandi critici approfittano i filosofi governativi prussiani per approntare un nuovo ostensorio sacro, in verità assai meschino. « La fede idealistica in Dio, — dice J. B. Meyer, — naturalmente, non è il sapere e non diventerà mai tale; ma non è meno chiaro che la miscredenza materialistica a sua volta non è il sapere, bensí soltanto una fede materialistica, altrettanto incapace di tramutarsi in sapere » [...].

NB

[130-136] Tutti ripetono all'unisono il ritornello: « Indietro, verso Kant ». La questione che c'interessa assume pertanto un significato che va ben oltre la modesta persona del generale Jürgen. Si vuole ritornare a Kant non perché questo grande pensatore ha vibrato un colpo vigoroso alla fiaba dell'anima immortale, cosa che ha realmente fatto, ma perché il suo sistema ha lasciato, d'altro lato, aperta una fessura, attraverso la quale si può di nuovo contrabbandare un po' di metafisica [...].

NB NB

È assolutamente chiaro che ogni sapere frainteso poggia sull'erroneo impiego del nostro intelletto. E nessuno si è ingegnato di studiare cosí coscientemente e con tanto successo l'intelletto e di creare la scienza della teoria della conoscenza come Immanuel Kant, cosí ammirato da tutti. Ma tra lui e i suoi attuali tirapiedi c'è una differenza essenziale. Nella grande lotta storico-mondiale contro il male egli si è schierato dalla parte giusta; si è servito della sua genialità per lo sviluppo rivoluzionario della scienza, mentre i nostri filosofi governativi prussiani pongono la loro « scienza » al servizio di una politica reazionaria [...].

Lo spintone con cui Kant ha scacciato dal tempio la metafisica, lasciandole aperto solo l'ingresso di servizio, è stato definito nitidamente in una frase della prefazione o introduzione alla *Critica della ragion pura*. Non avendo qui sotto mano il testo, cito a memoria. La frase suona: la nostra *conoscenza* è limitata dall'*apparenza* delle cose. Ciò che esse sono in sé non possiamo saperlo [...]. NB

Non si può negare: là dove ci sono i fenomeni deve esserci anche qualcosa che appare. Ma che cosa, se esso è un fenomeno, se i fenomeni stessi sono apparenza? Non vi sarebbe niente di illogico o di irrazionale in questo, se dappertutto nella natura i soggetti e i predicati fossero della *stessa specie*. Perché mai ciò che appare deve essere immancabilmente di una qualità del tutto diversa da quella del fenomeno? Perché mai le cose « per noi » e le cose « in sé », o il fenomeno e la verità, non possono consistere dello stesso materiale empirico, avere la stessa natura? NB NB

Risposta: perché il pregiudizio sul mondo metafisico, perché la fede nell'impurità ormai del tutto manifesta e nella verità non sensibile e stravagante, che essa deve immancabilmente contenere, si sono insediati anche nella testa del grande Kant. La tesi: là dove ci sono fenomeni, che noi possiamo vedere, ascoltare, toccare, deve esser nascosto qualcos'altro, il cosiddetto vero o piú elevato, che non si può vedere, ascoltare, toccare, questa tesi è illogica, non ostante Kant [...]. NB

L'intelletto deve operare soltanto mediante una connessione cosciente con l'esperienza materialistica, e tutti gli appelli alla nebulosa indeterminatezza sono sterili e insensati. NB

Ma, secondo le parole di Heine, il signor professore di Königsberg aveva un servitore, un uomo semplice del popolo, di nome Lampe, per il quale, come si dice, i castelli in aria erano una necessità spirituale. La cosa ha commosso il filosofo, che ha cosí argomentato: poiché il mondo dell'esperienza è strettamente collegato con l'intelletto, esso ci dà soltanto esperienze intellettuali, cioè fenomeni o frammenti di pensiero. Le cose materiali esperite non sono autentiche verità, ma solo apparenze in senso deteriore, parvenza o qualcosa di simile. Le cose reali, le cose « in sé », la verità metafisica non si conoscono mediante l'esperienza, in esse bisogna quindi credere, secondo il noto argomento che là dove c'è un fenomeno deve esserci anche qualcosa (di metafisico) che appare.

Erscheinungen im bösen Sinne des Wortes

NB

Cosí, si è salvata la fede, si è salvato il sovrannaturale, e la cosa è andata a genio non soltanto al servitore Lampe, ma anche ai professori tedeschi nella loro « battaglia culturale » per l'« educazione del popolo » contro i detestati e radicali miscredenti della socialdemocrazia. Immanuel Kant si è rivelato cosí l'uomo che ci voleva, in quanto li ha aiutati a trovare il desiderato *punto di vista intermedio* che, se non è scientifico, è però molto pratico [...].

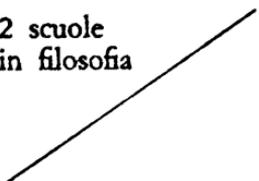
molto bene!

I socialdemocratici sono fermamente persuasi che i gesuiti clericali sono assai meno pericolosi dei « liberali ». Tra tutti i partiti il piú ripugnante è quello di centro. Esso si avvale della cultura e della democrazia come di una falsa etichetta per rifilare al popolo la propria merce adulterata e screditare i veri princípi. Costoro si giustificano, in verità, dicendo che agiscono secondo coscienza e nei limiti del loro sapere. Non abbiamo difficoltà a credere che sanno poco; solo che queste canaglie non *vo-*

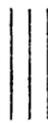
molto bene!

NB

gliono sapere niente, non *vogliono* imparare niente [...].

2 scuole in filosofia

Dai tempi di Kant è trascorso quasi un secolo; nel frattempo ci sono stati Hegel e Feuerbach, ha trionfato la miserabile economia borghese, che deruba il popolo e lo getta senza lavoro e senza salario sul lastrico, quando non può piú spremerne nulla [...].

NB

NB

I nostri allievi, i moderni operai salariati, sono tanto evoluti da capire infine la filosofia socialdemocratica, che sa separare i fenomeni della natura, come materiale teorico o scientifico, sperimentale, empirico, materialistico, o, se si vuole, la verità soggettiva, da ogni pretenziosa o sovrannaturale metafisica.

NB

NB

Come in politica, in rapporto allo sviluppo economico, vòlto a eliminare le classi medie e a creare proprietari e nullatenenti, i partiti sempre piú si raggruppano in due soli campi, quello dei datori di lavoro e quello dei lavoratori, cosí anche la scienza si scinde in due classi fondamentali: i metafisici da una parte e i fisici o materialisti dall'altra. Gli elementi intermedi e i ciarlatani conciliatori, con tutte le loro denominazioni, — spiritualisti, sensualisti, realisti, ecc., ecc., — cadono ora nell'una ora nell'altra corrente. Noi esigiamo risolutezza, vogliamo che si sia chiari. Gli oscurantisti reazionari si autodefiniscono idealisti; materialisti devono chiamarsi tutti coloro che aspirano a emancipare l'intelletto umano dall'incantesimo metafisico. Perché i nomi e le definizioni non ci conducano fuori strada, dobbiamo ricordar bene che la generale confusione in questo campo non ha ancora consentito di fissare una terminologia esatta.

scritto nel 1876

Se paragoniamo i due partiti con il solido e il fluido, in mezzo sta qualcosa che è simile a una pappa. Questa vaga indeterminatezza è una proprietà generale di tutte le cose del mondo. E soltanto l'intelligenza o la scienza può immettere chiarezza nella questione, cosí come la scienza, per definire il freddo e il caldo, ha creato il termometro e ha convenuto di considerare punto di congelamento quel limite preciso in cui la temperatura si scinde in due classi diverse. L'interesse della socialdemocrazia esige che la stessa procedura si segua nel sapere mondiale, in modo che si scinda la totalità dei pensieri in due specie: quelli che hanno bisogno della fede nelle fantasticherie idealistiche, da un lato, e la sobria attività mentale materialistica, dall'altro.

!! NB
sehr gut!

NB

[136-142] Noi socialdemocratici, pur essendo atei senza religione, abbiamo tuttavia una fede, ossia l'abisso tra noi e i credenti è ampio e profondo, ma, come al di sopra di ogni abisso, anche al di sopra di esso si può gettare un ponte. È mia intenzione condurre i compagni democratici su questo ponte e di lí mostrar loro la differenza tra il deserto, nel quale errano i credenti, e la terra promessa della luce e della verità.

NB

NB
Il suo fine è di « conciliare »
NB

La massima piú sublime del cristianesimo dice: « Ama Dio al di sopra di tutto e ama il tuo prossimo come te stesso ». Dio è quindi al di sopra di tutto, ma che cos'è Dio? Egli è il principio e la fine, il creatore del cielo e della terra. Noi non crediamo nella sua esistenza e non di meno rinveniamo un senso razionale nella massima che impone di amarlo al di sopra di tutto [...].

NB

NB

Dobbiamo capire che, sebbene lo spirito sia chiamato a dominare sulla materia, questo dominio deve inevitabilmente restare *molto limitato.*

Libertà e necessità

Con il nostro intelletto possiamo dominare sul mondo materiale solo *formalmente.* Nei particolari possiamo, forse, orientarne secondo la nostra volontà il cambiamento e il movimento, ma nel complesso la sostanza delle cose, la materia en général, sta al di sopra dello spirito umano. La scienza riesce a trasformare l'energia meccanica in calore, elettricità, luce, energia chimica, ecc.; forse, riesce a trasformare l'energia in materia e la materia in energia e a rappresentarle come forme diverse di una stessa essenza; ma tuttavia la scienza può modificare soltanto la forma, perché l'essenza rimane eterna, immutabile e indistruttibile. L'intelletto può studiare le vie dei cambiamenti fisici, ma si tratta pur sempre di vie *materiali,* che lo spirito orgoglioso può solo studiare, ma che esso non è capace di additare. Il sano intelletto umano deve ricordare continuamente che, insieme con l'« anima immortale » e con la ragione orgogliosa del suo sapere, esso è soltanto una particella subordinata del mondo, benché i « filosofi » del nostro tempo siano molto indaffarati nel giuoco di prestigio consistente nel tramutare il mondo reale in una « rappresentazione » dell'uomo. La massima religiosa — ama Dio al di sopra di tutto — nel tedesco di un socialdemocratico suona: ama e rispetta il mondo materiale, la natura fisica o l'essere sensibile, come fondamento primo di tutte le cose, come essere senza principio

NB
Libertà
e necessità

NB

Libertà
e necessità

NB

e senza fine, che è stato, è e sarà nei secoli dei secoli [...].

Si chiama fenomeno corporeo, fisico, sensibile, materiale quel genere universale in cui rientra ogni essere, ponderabile e imponderabile, il corpo e lo spirito [...].

Pur se noi opponiamo il fisico allo spirituale, non di meno questa differenza è solo relativa; si tratta di due specie di essere, non piú né meno opposte tra loro dei cani e gatti, i quali, non ostante la loro notoria inimicizia, appartengono tuttavia a una stessa classe o genere, alla categoria degli animali domestici.

NB × NB

Le scienze naturali, nella ristretta e piú diffusa accezione del termine, pur avendo dimostrato con grande evidenza la genesi delle specie e lo sviluppo del mondo organico da quello inorganico, non possono darci la concezione monistica del mondo (la dottrina della *unità* della natura: unità di « spirito » e « materia », di organico e inorganico, ecc.), a cui cosí avidamente aspira il nostro tempo. Le scienze naturali pervengono a tutte le loro scoperte solo per mezzo dell'intelletto. La parte visibile, ponderabile e tangibile di quest'organo rientra, in verità, nel campo delle scienze naturali, ma la sua funzione, il pensiero, è oggetto di una scienza a sé, che può esser detta logica, teoria della conoscenza o dialettica. Quest'ultima sfera della scienza, la comprensione o incomprensione della funzione spirituale, è quindi la patria della religione, della metafisica e della chiarezza antimetafisica. Qui si trova quel ponte che dall'umiliante schiavitú superstiziosa conduce a un'umile libertà. Anche nel campo della libertà orgogliosa della propria conoscenza regna l'umiltà, cioè la subordinazione alla necessità materiale, fisica.

NB

Monistische Weltanschauung

I partiti in filosofia

L'inevitabile religione, che si tramuta per i « filosofi » in inevitabile metafisica, diventa invece per il sano intelletto scientifico umano l'irrefrenabile esigenza teorica di una concezione monistica del mondo. L'energia-materia, detta anche mondo o essere, viene mistificata dai teologi e filosofi, perché essi non capiscono che materia e intelletto appartengono a una stessa specie, perché essi si rappresentano erroneamente i rapporti tra materia e intelletto. Come la nostra comprensione dell'economia politica, cosí anche il nostro materialismo è una conquista scientifica, storica. Noi ci distinguiamo nettamente sia dai socialisti del passato che dai vecchi materialisti. Con questi ultimi abbiamo in comune soltanto il fatto di riconoscere nella materia la premessa o il fondamento primo dell'idea. La materia è per noi la sostanza e lo spirito solo l'accidente; il fenomeno empirico è per noi il genere e l'intelletto solo una specie o forma di esso [...].

NB

Là dove c'è l'intelletto, il sapere, il pensiero, la coscienza, ci deve essere anche un oggetto, un materiale, che si conosce e che è la *cosa principale*. Sta qui appunto la vecchia questione che divide gli idealisti e i materialisti: quale cosa è « principale », la materia o l'intelletto? Pure, questa questione non è una questione, ma soltanto una frase, un insieme di parole. La differenza reale tra i due partiti sta nel fatto che l'uno vuole trasformare il mondo in qualche incantesimo, mentre l'altro non vuole sentir parlare di ciò.

Poiché tutti i fenomeni della natura possono essere da noi percepiti mediante l'intelletto, anche tutte le nostre percezioni sono fenomeni intellettuali. Esatto! Ma tra queste percezioni

c'è una percezione o fenomeno speciale, che viene considerato *prevalentemente* « intellettuale », e questo fenomeno è il sano intelletto umano, lo spirito, la ragione, la facoltà conoscitiva, mentre tutto il resto, la massa, si chiama materia. Tutto si riduce quindi al fatto che materia, energia e intelletto, presi a sé o nel loro insieme, hanno una stessa origine.

Vedi p. 142 [133] ?))

Chiamare materiali o intellettuali i fenomeni del mondo significa forse dedicarsi a una meschina questione terminologica? La questione è se tutte le cose di *una stessa* specie, o il mondo, debbano essere suddivise in un misterioso incantesimo sovrannaturale, da una parte, e in argilla naturale o fetida, dall'altra.

NB ? NB

Per spiegare questo non basta ricondurre tutto, come facevano i materialisti antichi, agli atomi ponderabili. La materia non è soltanto ponderabile, ma anche trasparente, vivida, sonora, perché dunque non sarebbe anche razionale? [...] Il pregiudizio, secondo cui gli oggetti del tatto sarebbero piú comprensibili dei fenomeni dell'udito o dei sensi in generale, ha spinto i materialisti antichi verso le loro speculazioni atomistiche, li ha indotti a considerare il tangibile come il fondamento primo delle cose. Bisogna estendere il concetto di materia. In esso rientrano tutti i fenomeni della realtà e, quindi, anche la nostra capacità di conoscere e di spiegare. Quando gli idealisti chiamano « rappresentazioni » o fenomeni « intellettuali » tutti i fenomeni della natura, noi riconosciamo volentieri che non si tratta delle cose « in sé », ma soltanto degli oggetti della nostra percezione. A sua volta l'idealista ammette che tra le sensazioni denominate mondo oggettivo [142] c'è una cosa speciale, un fenomeno speciale,

NB

? ?

detto sensazione soggettiva, anima o coscienza. È pertanto assolutamente chiaro che oggettivo e soggettivo appartengono a *un solo* genere, che anima e corpo son fatti dello stesso materiale empirico.

NB

Per l'uomo non prevenuto è indubbio che il materiale spirituale o, per dir meglio, la manifestazione della nostra capacità conoscitiva, è una parte del mondo, e non viceversa. Il tutto governa la parte, la materia lo spirito, per lo meno nell'essenziale, benché tuttavia il mondo sia talora governato dallo spirito umano. In questo senso possiamo amare e venerare il mondo materiale come un bene superiore, come la causa prima, come il creatore del cielo e della terra [...].

NB

Se i socialdemocratici si dicono materialisti, con questo nome intendono dire soltanto che non riconoscono niente che travalichi i confini dell'intelletto umano scientificamente funzionante. Ogni incantesimo deve finire [...].

L'inconoscibile
Una questione fondamentale
della filosofia socialdemocratica
(Vorwärts, 1877)

[143 147] I preti e i professori concordano nel negare all'intelletto umano ogni capacità conoscitiva assoluta, la possibilità di pervenire a una chiarezza completa, e gli riconoscono unicamente il carattere di un'intelligenza circoscritta e servile [...]. I filosofi cattedratici non si

NB

sono contentati di ciò; hanno compiuto un nuovo passo e sostituito la scienza celeste con quella terrena; ma qui essi hanno assunto, in fin dei conti, la stessa duplice posizione a cui si attengono in politica i « progressisti ». Lo stesso miscuglio di mancanza di talento e cattiva volontà, che trattiene questi ultimi dalla libertà, trattiene i professori dal sapere. Essi non vogliono rinunciare alla ricerca del misterioso; se non nei cieli o nei sacramenti, quanto meno nella natura deve esserci un mistero, un che di incomprensibile, e nell'« essenza delle cose » e nei « fondamenti ultimi » devono esserci i limiti assoluti o i « confini della nostra conoscenza della natura ». La socialdemocrazia ha il dovere di contrastare questi mistici incorreggibili per difendere la radicale illimitatezza dell'intelletto umano.

NB

NB

Naturalmente, molte cose non sono state ancora comprese, chi vorrà negarlo? [...].

La capacità dell'intelletto umano è cosí illimitata che esso, col passare del tempo, compie sempre nuove scoperte, alla cui luce tutta la cultura passata sembra pura e semplice incultura. In tal modo io difendo il talento assoluto della nostra capacità di conoscere, e tuttavia sono ben consapevole della limitatezza di tutti gli uomini e di tutti i tempi e quindi, non ostante il mio tono presuntuoso, sono per la sostanza un uomo assai modesto [...].

L'intelletto ha forse il primato, ma solo in connessione con ciò che è semplice, con i nostri cinque sensi e con le cose del mondo [...].

NB

« In questo mondo » nessuno ha mai sentito parlare d'un intelletto che stia al di sopra di quello umano. E la storia non ci dice come vadano le cose nell'« altro mondo » con gli an-

geli, gli gnomi e le ninfe. Se anche accettassimo questo giuoco infantile, se anche ammettessimo che sulla luna e sugli astri brulicano spiriti celesti, questi ultimi, nel cuocersi i panini, dovrebbero farli con la farina, e non con la latta o il legno. Analogamente, se questi spiriti sovrannaturali possiedono un intelletto, quest'ultimo deve essere della stessa natura e deve avere la stessa costituzione generale del nostro [...].

Se nel cielo o nel mondo trascendente esistono cose con proprietà radicalmente diverse da quelle terrene, esse devono avere anche altri nomi: ma, poiché noi non sappiamo parlare questa lingua (degli angeli), ci conviene tacere allorché il discorso cade su « un che di superiore », di metafisico o misterioso.

Incredibile, ma vero! Un siffatto ragionamento sembra ai « filosofi » inaudito. Essi, sulle orme di *Kant,* continuano a dire: noi possiamo comprendere soltanto i *fenomeni* della natura, ma ciò che si nasconde dietro di essi, la « cosa in sé » o il mistero, è inconoscibile. E non di meno questo mistero, tutta questa enigmaticità altro non è che un'idea esagerata, l'idea che questi signori si fanno dell'intelletto [...].

versus Kant

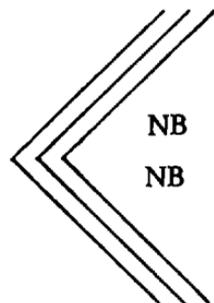
Tuttavia esiste l'inconoscibile, l'incomprensibile, esistono i confini della nostra capacità conoscitiva; ma solo nel senso quotidiano, corrente, in cui esistono l'invisibile e l'inudibile, in cui esistono limiti per la vista e l'udito [...].

Lo ripeto: una concezione esagerata dell'intelletto, istanze irragionevoli nei confronti della nostra capacità conoscitiva, o, in altri termini, l'ignoranza teoretico-conoscitiva: ecco il fonda-

mento di ogni superstizione, di ogni metafisica religiosa e filosofica [...].

[149] È stato dapprima necessario superare la metafisica o le idee esagerate per poter giungere alla sobria comprensione del fatto che il nostro intelletto è la consueta, formale capacità meccanica [...].

I confini della conoscenza *(Vorwärts, 1877)*

[151-152] Sulla questione che ci interessa è pervenuta recentemente alla redazione del *Vorwärts* una lettera anonima, scritta da una mano esperta, in cui si tenta con piena oggettività di dimostrare che la filosofia e la socialdemocrazia sono due cose ben diverse, che si può aderire con tutta l'anima al partito, senza però essere d'accordo con la « filosofia socialdemocratica », e che pertanto l'organo centrale non dovrebbe consentire che alle questioni filosofiche venga dato un carattere nettamente di partito.

La redazione del *Vorwärts* è stata tanto cortese da farmi vedere questa lettera, che ha un rapporto diretto con i miei articoli. L'autore ha espresso, in verità, il preciso desiderio di non suscitare con le sue obiezioni un dibattito pubblico, perché, come egli dice, la polemica giornalistica esclude la possibilità di discutere seriamente tali questioni, ma io penso invece che non sembrerà indiscreto se le sue considerazioni e le sue critiche ci serviranno per chiarire un problema che sta moltissimo a cuore a noi, a lui e, come risulta dall'interesse generale

per tale problema, a tutta la generazione attuale. Quanto alla fondatezza del ragionamento, ritengo che i grossi libri non siano piú adatti allo scopo dei brevi articoli di giornale. Al contrario, le chiacchiere su questo problema occupano ormai tanti volumi che cade del tutto l'interesse mostrato nei suoi confronti dal grande pubblico.

NB

Non sono anzitutto d'accordo che filosofia e socialdemocrazia siano cose diverse, non connesse tra di loro. È vero, si può essere attivi nel partito e al tempo stesso presentarsi come un « filosofo critico » e, forse, persino come un buon cristiano. Nella pratica dobbiamo essere molto tolleranti, e, senza dubbio, nessun socialdemocratico pensa di far indossare agli iscritti al partito una stessa uniforme. Tuttavia, chiunque tratti la scienza con rispetto è tenuto a indossare una uniforme *teorica*. L'unificazione teorica, il consenso sistematico è il fine riposto e il pregio piú alto di ogni scienza [...].

La socialdemocrazia non aspira alle leggi eterne, alle istituzioni create una volta per tutte, alle forme ristagnanti, ma aspira al bene del genere umano nel suo complesso. L'illuminazione spirituale è il mezzo piú necessario per tale scopo. Accertare se lo strumento della conoscenza sia limitato, cioè subordinato, se le ricerche scientifiche diano concetti *veri*, la verità in forma superiore e in ultima istanza, o solo miserevoli « surrogati », sui quali regna l'*inconoscibile*, in breve, elaborare tutto ciò che si chiama *teoria della conoscenza*, è un còmpito socialista di primaria importanza [...].

NB

[156-160] Di Kant si suol dire che il suo sistema « ha fissato abbastanza precisamente i confini della conoscenza *formale* ». Ma proprio questo punto noi contestiamo con grande vigore,

proprio in questo punto la filosofia socialdemocratica diverge radicalmente da quella professionale. Kant ha fissato con insufficiente precisione i confini della conoscenza formale, poiché con la sua celebre « cosa in sé » ha perpetuato la fede in un'altra conoscenza, piú alta, in una ragione sovrumana, sovrannaturale. Conoscenza formale! Conoscenza della natura! I « filosofi » possono anche aver brama di un'altra conoscenza, ma hanno l'obbligo di dimostrare dove essa si trovi e in che cosa consista.

Della conoscenza reale, quotidiana, essi parlano con lo stesso disprezzo con cui i cristiani antichi parlavano della « carne impotente ». Il mondo reale è un « fenomeno » imperfetto, e la sua vera essenza è un *mistero* [...].

Se le scienze naturali si accontentano sempre e dappertutto del fenomeno, perché non ci si dovrebbe accontentare anche della fenomenologia dello spirito? Dietro i « confini della conoscenza formale » si nasconde immancabilmente un'intelligenza superiore, illimitata, metafisica, dietro il filosofo di professione il teologo e l'«inconoscibile» comune a entrambi [...].

« Ma che cos'è l'inconoscibile? », ci si domanda nella citata lettera alla redazione del *Vorwärts* [...].

« Anche a questa domanda il filosofo di professione fornisce una risposta, spiegando che *l' " essere " come quiete assoluta non può in nessun caso tramutarsi nel movimento assoluto del pensiero*. Con queste parole — continua l'oppositore — è definito il confine della conoscenza, cioè l'inconoscibile. Ma deriva forse da questo che dobbiamo negare la sua esistenza, che non riusciremo mai a raggiungerlo? No di certo. Ogni tentativo scientifico si avvicina a esso, ce lo fa comprendere o per lo meno sen-

tire, ci conduce in prossimità di questo punto oscuro e getta su di esso nuova luce, anche se non siamo mai riusciti a illuminarlo completamente. Nel raggiungimento di questa mèta consiste il còmpito della filosofia, in antitesi al còmpito delle scienze naturali, che considerano soltanto i dati e spiegano soltanto i fenomeni.»

Spiegare i *fenomeni:* uhm! uhm!

NB

Cosí, l'oggetto della filosofia, l'inconoscibile, è un uccello, a cui con l'ausilio della nostra capacità conoscitiva possiamo strappare qua e là una piuma, ma che non siamo mai in condizione di spennare del tutto, ed esso deve restare inafferrabile in eterno. Se si considerano piú attentamente le piume già strappate dai filosofi, non è difficile riconoscere da esse l'uccello stesso: cioè lo spirito umano. Ed eccoci di nuovo su quel confine che separa i materialisti dagli idealisti: per noi lo spirito è un fenomeno della natura, per loro è la natura un fenomeno dello spirito. E andrebbe ancora bene, se si contentassero di questo. Ma no! Nell'intimo si cela il cattivo proposito di esaltare lo spirito come un'« essenza » di ordine superiore e di ridurre tutto il resto all'insignificanza [...].

NB

Noi invece affermiamo: ciò che, in certe condizioni, può essere conosciuto non è inconoscibile. Chi vuol capire l'inconoscibile si diletta a fare il buffone. Come con l'occhio posso cogliere soltanto ciò che si vede, con l'orecchio ciò che si sente, cosí, con la capacità conoscitiva, posso cogliere soltanto ciò che è conoscibile. E, sebbene la filosofia socialdemocratica insegni che tutto l'esistente è *perfettamente* conoscibile, con questo non si nega che vi sia qualcosa di inconoscibile. Questo si potrebbe ammettere, però non nell'ambiguo, as-

surdo senso « filosofico », che da qualche parte, nelle *sfere superiori*, tramuta di nuovo l'inconoscibile in conoscibile. Noi trattiamo la questione con serietà, non abbiamo nozione di alcuna conoscenza superiore, che non sia quella umana corrente, sappiamo positivamente che il nostro intelletto è vero intelletto e che l'esistenza di un intelletto essenzialmente diverso è altrettanto impensabile dell'esistenza dei circoli quadrati. Noi collochiamo l'intelletto nella serie delle cose normali, che non possono cambiare la propria natura, senza aver cambiato il proprio nome.

La filosofia socialdemocratica concorda pienamente con quella « professionale » nell'affermare che « l'essere non si tramuta in nessun caso in pensiero », e cosí avviene di ogni parte dell'essere. Ma noi non riteniamo affatto che il pensiero abbia il còmpito di realizzare l'essere; crediamo che esso abbia soltanto il còmpito di ordinare formalmente l'essere, di rinvenire le classi, le norme, le leggi, in breve, di fare ciò che noi chiamiamo « conoscenza della natura ». Conoscibile è tutto ciò che si presta a essere classificato, inconoscibile tutto ciò che non può tramutarsi in pensiero. Non possiamo, non dobbiamo, non vogliamo far questo e quindi vi rinunciamo. Ma possiamo fare l'inverso: tramutare il pensiero in essere, possiamo cioè classificare la capacità conoscitiva come una delle molte specie dell'essere [...].

NB

NB

Riteniamo che l'intelletto sia un dato empirico alla pari della materia. Pensiero e essere, soggetto e oggetto stanno parimente entro i limiti dell'esperienza. Distinguere l'uno come quiete assoluta dall'altro come movimento assoluto è sbagliato, in quanto le scienze naturali riducono tutto a movimento. Ciò che il com-

pagno « filosofo » ha detto dell'inconoscibile, ossia che ogni tentativo scientifico ci ravvicina all'ignoto, pur se non siamo mai riusciti a conseguire piena chiarezza, si riferisce senza alcuna mistificazione anche all'oggetto delle scienze naturali, *a ciò che non è conosciuto.* Anche la conoscenza della natura ha una sua mèta illimitata, e senza misteriosi « confini » noi ci avviciniamo sempre piú all'ignoto, senza pervenire mai a completa chiarezza, il che significa che la scienza non ha confini [...].

I nostri professori sui confini della conoscenza (Vorwärts, 1878)

[162-164] Al « cinquantesimo congresso dei naturalisti e medici tedeschi », tenutosi a Monaco nel settembre 1877, il professor K. von Nägeli, di Monaco, è ritornato su una nota conferenza tenuta da un suo collega Du Bois-Reymond, di Berlino, e ha pronunciato un importante discorso sui « limiti della conoscenza scientifica ». Bisogna render giustizia al signor professore di Monaco: egli ha superato di molto, per chiarezza e verità, il suo collega di Berlino, e tuttavia non ha saputo elevarsi all'altezza del suo tempo.

Ha *quasi* chiarito la questione; ma un piccolo punto conclusivo, che egli ha omesso, è proprio il punto cardinale, concernente il grande abisso che separa la fisica dalla metafisica, la sobria scienza dalla fede romantica [...].

Du Bois-Reymond si è proposto notoriamente di dimostrare che un confine invalicabile esiste realmente e che alla fede bisogna comunque riservare un campo a sé. L'apparente

importanza, la diffusione della relazione di Du Bois-Reymond è dovuta esclusivamente a questa riduzione della fede a un piccolo rifugio per il romanticismo religioso. Dall'epoca della relazione di Du Bois-Reymond gli zelatori dell'inconoscibile tripudiano. In verità, il professor von Nägeli è insoddisfatto di questa esultanza, ma la sua elevata condizione professorale non gli consente di condurre la battaglia con la necessaria energia. Dopo aver dimostrato al suo collega in modo chiaro, preciso e determinato che egli non ha capito il carattere della conoscenza scientifico-naturale, il professor von Nägeli ha cosí concluso:

« Se Du Bois-Reymond ha chiuso la sua relazione con parole demolitrici: " Ignoramus et ignorabimus ", io vorrei formulare concludendo l'opinione, convenzionale ma consolante, che i frutti della nostra indagine non sono semplici nozioni, ma conoscenze reali, le quali contengono in sé i germi di una crescita quasi [!] infinita, senza la pur minima pretesa all'onniscienza. Se daremo prova di una ragionevole temperanza, se come esseri caduchi e mortali ci accontenteremo dell'intelligenza umana, senza attentare alla conoscenza divina, avremo il diritto di affermare con piena convinzione: " *Sappiamo e sapremo* " » [...].

Il romanticismo religioso di Du Bois-Reymond definisce tutti i frutti dell'indagine scientifica come « semplici nozioni », ma non come « conoscenze reali », sino alle quali non può innalzarsi il misero intelletto umano [...].

[166-167] « Riguardo alla facoltà del nostro io di conoscere le cose naturali, un'importanza determinante assume qui il fatto irrefu-

tabile che, comunque sia organizzata la nostra capacità di pensare, soltanto le percezioni sensibili ci forniscono informazioni sulla natura. Se non potessimo vedere e ascoltare, gustare e toccare alcunché, in generale non sapremmo che esiste qualcosa fuori di noi, in generale non sapremmo che noi stessi esistiamo fisicamente.»

Sono parole ardite. Accettiamole e vediamo se si attenga a esse anche il signor professore [...].

« La nostra capacità di percepire la natura con i nostri sensi immediati è circoscritta, pertanto, da due lati. Probabilmente [!] ci mancano le percezioni per interi campi della vita naturale [per esempio, per gnomi, spiriti, ecc.?], e, nella misura in cui le possediamo, esse riguardano nello spazio e nel tempo una parte infinitamente piccola del tutto.»

1)

2)

NB

Sí, la natura è superiore allo spirito umano, è il suo oggetto inesauribile [...].

NB

La nostra capacità d'indagine è limitata solo in quanto è illimitato il suo oggetto, la natura [...].

versus Kant NB

[168] Noi conosciamo un solo, un unico mondo, « quello su cui ci informano le percezioni sensibili ». Ricordiamo a Nägeli le sue stesse parole: là dove non possiamo vedere, ascoltare, toccare, gustare, annusare niente, non possiamo conoscere niente [...].

versus Kant

L'inconoscibile, che è assolutamente inaccessibile ai sensi, per noi non esiste, e non esiste nemmeno « in sé », in quanto non possiamo parlarne, senza abbandonarci alle fantasticherie [...].

[171] Colui che tende a un altro mondo, dal mondo dell'esperienza al mondo dei presentimenti o della divinità, e parla solo di questo, o è un maniaco, o un furfante e un ciarlatano [...].

NB

[173-174] Vorrei aiutare il lettore a comprendere quello che, secondo quanto mi risulta, i nostri professori non hanno ancora capito, cioè che il nostro intelletto è uno strumento dialettico, uno strumento che concilia gli opposti. L'intelletto crea l'unità mediante la molteplicità e conosce la differenza nella somiglianza [...].

NB

« Ma che cos'è questo mondo subordinato allo spirito umano? Neanche un granello di sabbia nella continuità dello spazio, neanche un attimo nell'eternità del tempo, ma solo una particella della vera essenza del tutto. » Proprio cosí dice anche il prete. E dice benissimo, dacché questo deve servire per esprimere enfaticamente il proprio sentimento dinanzi alla grandezza dell'essere; ma si tratta peraltro di una semplice assurdità, dacché il signor professore aspira a dire con questo che il nostro spazio e il nostro tempo non sono parti dell'infinito e dell'eterno; si tratta di una semplice assurdità, dacché con questo si vuol significare che la « vera essenza del tutto » è nascosta fuori dei fenomeni, nell'insondabile religione o metafisica [...].

NB

[178] Il professor Nägeli smarrisce l'unità, in favore della quale pur si batte, non appena s'accosti al « mondo del presentimento » e all'« onniscienza » divina; Rudolf Virchow smarrisce tale unità, non appena tocchi la differenza tra organico e inorganico; ancor piú detestabile è per lui il nesso tra l'uomo e l'animale, e asso-

lutamente indiscutibile gli sembra la questione dell'opposizione tra corpo e anima, perché la loro unificazione potrebbe portare « nella testa di un socialista » la confusione piú terribile e condurrebbe immancabilmente a sovvertire tutto il sapere professorale.

Incursioni di un socialista nel campo della teoria della conoscenza (1887)

Prefazione

NB

[180-181] Se non gli schiavi, dobbiamo continuare a essere in eterno i servitori della natura. La conoscenza può darci soltanto la libertà *possibile*, che è al tempo stesso l'unica razionale [...].

NB
Marx und Engels = anerkannte Stifter

Chi voglia diventare un socialdemocratico autentico deve perfezionare il proprio modo di pensare. Il metodo perfezionato di pensiero ha aiutato i fondatori riconosciuti, Marx e Engels, a condurre la socialdemocrazia all'altezza del punto di vista scientifico, in cui essa si trova attualmente [...].

I. « A nessuno spirito mortale è dato penetrare nelle profondità della natura »

[183-186] Come gli idolatri divinizzavano le cose piú comuni, le pietre e gli alberi, cosí prima la religione e poi la filosofia hanno attribuito allo « spirito mortale » un che di divino e di mistico. La filosofia ha dato il nome di

metafisica a ciò che la religione chiamava fede e mondo sovrannaturale. Non dobbiamo tuttavia perdere di vista il lato positivo della metafisica, consistente nella sua nobile aspirazione e tendenza a fare del suo oggetto una *scienza*, cosa che in fin dei conti è riuscita a ottenere. Dal sapere metafisico mondiale è scaturita, quasi alle sue spalle, una disciplina speciale come la modesta teoria della conoscenza [...].

Prima di poter penetrare nell'intimo dello spirito mortale, la filosofia ha dovuto dimostrare, mediante l'applicazione pratica delle scienze naturali, che lo strumento spirituale dell'uomo possiede realmente la facoltà, posta tuttora in dubbio, di illuminare l'essenza intima della natura [...].

NB

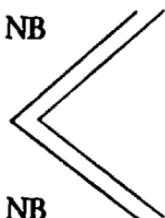
Mediante il concetto di « universo », esistente realmente nella testa umana, l'uomo sa a priori, come se questo suo sapere fosse innato, che tutte le cose e i corpi celesti si trovano nell'universo e hanno una natura universale e comune. Lo spirito mortale non fa eccezione a questa legge scientifica [...].

? ?

La fede in uno spirito immortale, miracoloso, religioso non consente di comprendere che lo spirito umano viene creato e riprodotto dalla natura stessa, ne è quindi il figlio, un figlio nei confronti del quale la natura non rivela un particolare pudore.

E non di meno la natura è pudica; non si discopre mai d'un tratto e per intero. Non può svelarsi *interamente*, perché per i suoi doni è *inesauribile*. E lo spirito mortale, figlio della natura, è una lampada, che non illumina soltanto l'aspetto esteriore, ma anche quello intimo della natura. Separare l'esterno dall'interiore *nell'essenza unica, fisicamente infinita e inesau-*

NB

ribile, della natura significa portare confusione nei concetti [...].

Il « grande spirito » della religione è la causa del deprezzamento dello spirito umano, di cui è colpevole il poeta allorché nega a esso la capacità di « penetrare nelle profondità della natura ». Eppure, lo spirito immortale, miracoloso, è soltanto un *riflesso fantastico* dello spirito mortale, fisico. La teoria della conoscenza, nella sua forma piú evoluta, può dimostrare fondatamente quest'affermazione.

Essa ci mostra che lo spirito mortale deriva tutte le sue rappresentazioni, tutti i suoi pensieri e concetti dall'unico mondo monistico, che le scienze naturali chiamano « mondo fisico » [...].

NB

Lo spirito mortale, con il suo sapere, penetra nell'essenza intima della natura, e non ne può varcare i confini, non perché sia limitato, ma perché sua madre è la natura infinita, l'infinità naturale, fuori della quale niente esiste.

Da questa madre prodigiosa il figlio naturale ha ereditato la *coscienza*. Lo spirito mortale si manifesta nel mondo per questa sua consapevolezza di essere il figlio della sua buona madre natura, che gli ha donato la facoltà di creare eccellenti immagini di tutti gli altri figli della natura, di tutti i suoi fratelli e sorelle. Lo « spirito mortale » possiede cosí immagini, rappresentazioni o concetti dell'aria e dell'acqua, della terra e del fuoco, ecc. e in pari tempo ha coscienza che le immagini, da lui create, sono eccellenti, vere. In realtà, esso si persuade mediante l'esperienza del fatto che le creazioni della natura sono mutevoli e osserva, per esempio, che l'acqua è composta di varie specie di acqua, in cui nessuna goccia è assolutamente

NB

identica all'altra; ma esso ha ereditato da sua madre una cosa: sa di per sé e a priori che l'acqua non può cambiare la sua universale natura di acqua, senza cessare di essere acqua; e sa quindi, per cosí dire profeticamente, che, a dispetto di tutti i mutamenti che si producono nelle cose, la loro natura universale, la loro essenza universale non può essere modificata. Lo spirito mortale non può mai sapere se una data cosa sia o non sia possibile nella natura immortale; ma che l'acqua è in tutti i casi umida e che lo spirito, pur se abitasse tra le nuvole, non potrebbe modificare la sua natura universale: questo lo spirito mortale lo sa apodutticamente in virtú della natura che gli inerisce dalla nascita [...].

?

?

[189-190] Come il senso della vista è strettamente connesso con la luce e il colore e il senso soggettivo del tatto con la proprietà oggettiva della tangibilità, cosí anche lo spirito mortale è strettamente connesso con l'enigma della natura. Senza le cose del mondo esterno accessibili all'intelletto, nessun intelletto potrebbe essere reale dentro la testa [...].

NB

La filosofia ha scoperto l'arte di pensare; il fatto che essa abbia dedicato tanta attenzione all'esame del problema dell'essere perfettissimo, del concetto di Dio, della « sostanza » di Spinoza, della kantiana « cosa in sé », dell'« assoluto » hegeliano, si spiega col fatto che il sobrio concetto dell'universale, dell'uno, che non ha niente sopra, fuori e accanto a sé, è la prima esigenza di un modo di pensare coerente e corretto, che conosce relativamente sé stesso e tutti gli oggetti possibili e impossibili, e si spiega col fatto che ogni cosa appartiene al tutto unico, eterno e infinito, a cui diamo il nome di cosmo, natura o universo [...].

[192] È una legge della logica naturale e della natura logica che ogni cosa appartenga al suo genere, che i generi e le specie siano in effetti mutevoli, ma tuttavia mai in tale misura da poter valicare i confini del genere, i confini del naturale. Non può pertanto esistere uno spirito che penetri cosí profondamente nell'essenza della natura da poter quasi ripiegare la natura e nascondersela in tasca.

NB

È forse un che di miracoloso questa certezza comunicataci dalla natura? È forse incomprensibile che questa parte pensante della natura abbia ereditato dalla madre la persuasione che l'onnipotenza della natura è un'onnipotenza razionale? Non sarebbe piú incomprensibile, se la figlia cominciasse a pensare della madre che essa è onnipotente e onnipresente in un senso enigmatico? [...].

II. La verità assoluta e le sue manifestazioni naturali

[192-204] È stato Goethe o Heine? Ricordo solo la massima di uno di loro: soltanto i poveri sono medesti. Rifuggo da ogni modestia da povero, perché ritengo di saper recare un piccolo contributo alla grande causa della scienza. In questa persuasione mi conferma il numero di maggio del 1886 della *Neue Zeit* in cui l'emerito Friedrich Engels, in un articolo su Ludwig Feuerbach, esprime un giudizio favorevole sui miei lavori [134]. In tali casi l'essenziale è cosí strettamente collegato con l'elemento personale che un'eccessiva modestia può nuocere alla spiegazione dell'essenziale stesso [...].

NB

Il 1848 con i suoi reazionari, costituzionalisti, democratici e socialisti ha ridestato nella

mia anima allora giovane l'infrenabile esigenza di acquisire un punto di vista criticamente fondato e incontestabile, un'opinione positiva su ciò che, a rigore, tra tutte le cose scritte e udite in favore e contro è *indubbiamente e incondizionatamente vero,* buono e giusto. Poiché dubitavo molto dell'esistenza di Dio e non nutrivo alcuna fede nella chiesa, è stato per me molto difficile orientarmi tra tanta confusione. Nella mia ricerca mi sono imbattuto in Ludwig Feuerbach e ho conosciuto la sua dottrina, il cui attento studio mi ha fatto compiere un grande passo in avanti. In misura ancora maggiore la mia sete di sapere è stata placata dal *Manifesto del partito comunista,* che mi è capitato tra le mani, grazie ai giornali, al tempo del processo di Colonia contro i comunisti. Ma io devo soprattutto il mio ulteriore sviluppo, dopo aver studiato vari testi filosofici nel mio isolamento rurale, al libro di Marx, *Per la critica dell'economia politica,* apparso nel 1859. Nella prefazione a quest'opera è detto che la forma e il modo — cosí suona all'incirca la tesi citata — in cui l'uomo si guadagna un tozzo di pane, il livello civile in cui una data generazione deve lavorare fisicamente, condizionano il livello intellettuale o ciò che si pensa e si deve pensare della verità, del bene e del diritto, di Dio, della libertà, dell'immortalità, della filosofia, della politica, della giurisprudenza [...] [135].

1) NB

2) NB

3)

La tesi citata ci conduce sulla strada giusta e ci insegna come stiano in generale le cose riguardo alla conoscenza .umana e alla verità assoluta e relativa.

NB

Ciò di cui sto parlando come di un'esperienza personale è l'esperienza acquisita dall'umanità nel corso dei secoli. Se io per primo avessi posto questi problemi e quest'aspirazio-

ne alla verità assoluta in una nebulosa indeterminatezza, sarei rimasto come un imbecille in perpetua attesa d'una risposta. Se, tuttavia, non sono rimasto come un imbecille e ho invece avuto una risposta soddisfacente, questo lo devo allo *svolgimento storico* delle cose, che mi ha indotto a porre le questioni menzionate in un'età in cui già da varie generazioni, attraverso le menti migliori, si stavano studiando questi problemi e si stava approntando l'interpretazione che, come appare evidente da quanto ho narrato, mi è stata fornita da Feuerbach e da Marx. Intendo dire con questo che quanto ho ricevuto da questi uomini non è soltanto un loro prodotto individuale, ma il prodotto comunista di uno sviluppo culturale, che risale all'inizio della storia [...].

NB

Per conoscere piú esattamente la natura della verità assoluta è anzitutto necessario disfarsi del radicato pregiudizio che essa sia di ordine *spirituale*. No, noi possiamo vedere, ascoltare, annusare, palpare la verità assoluta, e possiamo *anche conoscerla; ma essa non rientra interamente nella conoscenza;* non è puro spirito. La sua natura non è né corporea né spirituale, né l'una né l'altra cosa, essa è universale, tanto corporea quanto spirituale. La verità assoluta non ha una natura *particolare,* la sua natura è invece quella dell'universale. O, per esprimersi senza mistificazioni, la natura naturale universale e la verità assoluta sono identiche. Non esistono due nature, l'una corporea e l'altra spirituale; esiste una sola natura, in cui è racchiuso tutto il corporeo e tutto lo spirituale [...].

NB

NB

La conoscenza umana, essendo essa stessa una verità relativa, ci collega con le altre manifestazioni e relazioni dell'essere assoluto. Tut-

tavia, bisogna distinguere la facoltà di conoscere, il soggetto conoscente, dall'oggetto, anche se questa differenza deve restare limitata, relativa, perché il soggetto e l'oggetto non sono differenti, ma simili tra loro, in quanto sono le parti, o manifestazioni, di quell'essenza generale che noi chiamiamo universo [...].

NB

Ciò che noi *conosciamo* sono verità, verità relative o fenomeni della natura. La natura stessa, la verità assoluta, non si può conoscere immediatamente, ma solo *mediante* i suoi fenomeni. Come possiamo tuttavia sapere che dietro questi fenomeni si nasconde una verità assoluta, una natura universale? Si tratta forse di un nuovo misticismo?

NB

NB

Proprio cosí. In quanto la conoscenza umana non è un che di assoluto, ma è soltanto un artista che crea determinate immagini della verità, immagini vere, autentiche e genuine, si intende da sé che l'immagine non esaurisce l'oggetto, che l'artista rimane in debito verso il suo modello. Non si è mai detto sulla verità e sulla conoscenza niente di piú insensato di quello che su di essa ripete la logica corrente ormai da millenni: la verità è coincidenza della nostra conoscenza con il suo oggetto. Può l'immagine « coincidere » con il suo modello? Approssimativamente sí. Ma quale immagine non corrisponde approssimativamente al suo oggetto? Persino ogni ritratto è piú o meno rassomigliante. Ma un ritratto interamente e completamente rassomigliante è un'assurdità!

NB

NB

NB

Possiamo quindi conoscere relativamente la natura e le sue parti; ogni parte infatti, pur essendo soltanto un elemento relativo della natura, ha tuttavia la natura dell'assoluto, la natura del tutto naturale di per sé, che non è esaurito dalla conoscenza.

Come sappiamo che dietro i fenomeni della natura, dietro le verità relative, sta la natura universale, illimitata, assoluta, che non si svela interamente all'uomo? La nostra vista è limitata, lo stesso deve dirsi dell'udito, del tatto, nonché della nostra conoscenza, e tuttavia di tutte queste cose noi sappiamo che sono parti limitate dell'illimitato. Di dove ci viene questo sapere?

? ?

È un sapere innato. *Ci è dato insieme con la coscienza.* La coscienza dell'uomo è conoscenza del fatto che la propria persona è una parte del genere umano, dell'umanità e dell'universo. Sapere significa produrre immagini e in pari tempo *aver coscienza* che le immagini e le cose, da cui le immagini son tratte, hanno una madre comune, dalla quale derivano tutte e nel cui seno ritorneranno. Questo seno materno è la verità assoluta, che è pienamente vera eppure mistica, in quanto è una fonte inesauribile della conoscenza ed è, quindi, non conoscibile sino in fondo.

Ciò che noi conosciamo nel mondo e sul mondo, non ostante la sua verità e correttezza, è soltanto una verità *conosciuta,* cioè una modificazione, un modo o una parte della verità. Se io dico che la coscienza della verità infinita e assoluta è in noi innata ed è la nostra unica conoscenza apriori, tuttavia l'esperienza conferma questa coscienza innata. Noi riconosciamo che ogni principio e ogni fine sono soltanto un principio e una fine relativi, poggianti sul fondamento dell'assoluto che non può essere

S ((

Ueber die Erfahrung

esaurito da alcuna esperienza. Riconosciamo che ogni esperienza è una *parte* di ciò che — per dirla con Kant — trascende ogni esperienza.

Il mistico potrà dire: c'è dunque qualcosa che ci conduce oltre i confini dell'esperienza fisica. A ciò rispondiamo sí e no al tempo stesso. Per il vecchio metafisico, che non ammette confini, la questione non si pone. Per la coscienza, che si è resa consapevole della propria essenza, ogni particella, sia un granello di polvere o una particella di una pietra o di un albero, è qualcosa di *non conoscibile sino in fondo,* ossia ogni particella è un materiale inesauribile per la facoltà conoscitiva umana, e, quindi, qualcosa che travalica i confini della esperienza.

Quando dico che la coscienza del fatto che il mondo fisico non ha principio né fine è una coscienza innata e non acquisita mediante la esperienza, che essa è una coscienza esistente a priori e precedente a ogni esperienza, devo peraltro aggiungere che essa è esistita primordialmente solo *come embrione* e che si è poi sviluppata, sino a diventare quello che è attualmente, con l'aiuto dell'esperienza nella lotta per l'esistenza e con l'aiuto della selezione sessuale [...].

L'insano misticismo separa in modo non scientifico la verità assoluta da quella relativa. Esso fa della cosa fenomenica e della « cosa in sé », cioè del fenomeno e della verità, due categorie, tra loro toto caelo differenti e non « contenute come tolte » in una categoria generale. Questo nebuloso misticismo tramuta la nostra conoscenza e la nostra capacità conoscitiva in « *surrogati* », che ci dànno la possi-

bilità di cogliere nel cielo trascendente la verità incarnata, uno spirito sovrumano, sovrannaturale.

L'umiltà affascina sempre l'uomo. Ma l'affermazione dell'incapacità umana di conoscere la verità ha un duplice senso, che è degno e anche indegno dell'uomo. Tutto ciò che conosciamo, tutti i risultati scientifici, tutti i fenomeni sono *parti* della verità reale, effettiva e assoluta. Benché quest'ultima sia inesauribile e non possa essere esattamente riprodotta nella conoscenza o nella rappresentazione, tuttavia le immagini che la scienza ne fornisce sono immagini eccellenti nel senso umano relativo del termine, cosí come le proposizioni che sto qui scrivendo hanno un significato determinato, preciso, e al tempo stesso non hanno tale significato, se a qualcuno viene in mente di travisarle o interpretarle erroneamente [...].

emendare Spinoza

Spinoza dice: esiste un'unica sostanza, che è universale, infinita, assoluta. Tutte le altre sostanze, cosiddette finite, derivano da essa, in essa affiorano o in essa sprofondano; la loro esistenza è solo relativa, transeunte, accidentale. Del tutto giustamente Spinoza considerava tutte le cose finite solo come modi di essere della sostanza infinita, allo stesso modo in cui le scienze naturali contemporanee si attengono alla concezione dell'eternità della materia e dell'inesauribilità della forza, ossia confermano pienamente la tesi che tutte le cose finite sono modi d'essere della sostanza infinita. Solo in qualcosa, anche se in qualcosa di molto sostanziale, la filosofia successiva ha dovuto emendare Spinoza.

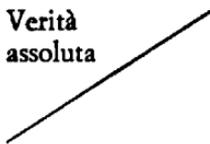
Secondo Spinoza, la sostanza infinita, assoluta, ha due attributi: è infinitamente *estesa* e *pensa* infinitamente. Pensiero ed estensione:

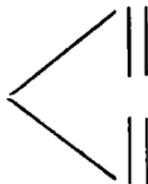
sono questi i due attributi spinoziani della sostanza assoluta. È un errore, giacché proprio il pensiero assoluto non ha alcun fondamento [...].

Ciò che Spinoza ha chiamato sostanza infinita, ciò che noi chiamiamo universo o verità assoluta, è altrettanto identico ai fenomeni finiti, alle verità relative, che incontriamo nell'universo, quanto la foresta è identica ai suoi alberi o quanto il genere è identico alle sue specie. Relativo e assoluto non sono cosí lontani l'uno dall'altro, come l'immaturo senso dell'infinito, detto *religione*, ha fatto credere all'uomo [...].

La filosofia, alla pari della religione, è vissuta della fede nella verità illimitata e assoluta. La soluzione del problema sta nel sapere che la verità assoluta altro non è se non la verità generalizzata, che quest'ultima non vive nello spirito — o, per lo meno, non in esso piú che in qualsiasi altro posto — ma nell'*oggetto* dello spirito, che noi chiamiamo con il nome di « universo ».

La verità illimitata, assoluta, che la religione e la filosofia hanno designato col nome di Dio, era una mistificazione dello spirito umano, che con quest'immagine fantastica mistificava sé stesso. Il filosofo Kant, che si è dedicato alla critica della facoltà conoscitiva del nostro spirito, ha scoperto che l'uomo non può conoscere la verità illimitata, assoluta. Noi aggiungiamo che l'uomo non può conoscere illimitatamente neanche gli oggetti quotidiani. Ma, se egli si avvale modestamente della sua capacità e l'applica relativamente, in quanto verso ogni cosa bisogna tenere un simile atteggiamento, per

lui tutto è aperto e niente rimane nascosto, ed egli può conoscere e comprendere anche la verità generale.

Come il nostro occhio può vedere tutto, anche se con l'ausilio delle lenti, e tuttavia non ogni cosa, perché esso non può vedere né i suoni né gli odori né in generale le cose invisibili, cosí anche la nostra facoltà conoscitiva può conoscere tutto e, tuttavia, non ogni cosa. Essa non può conoscere l'inconoscibile. Ma questo è del resto un desiderio smodato, illimitato.

NB

Se noi riconosciamo che la verità assoluta, ricercata dalla religione e dalla filosofia nell'illimitato e nel trascendente, esiste realmente come universo materiale, e che lo spirito umano è soltanto una parte corporea o reale o effettiva ed efficiente della verità generale, chiamata a rappresentare le altre parti di questa verità, in tal modo il problema del limitato e dell'illimitato sarà completamente risolto. Assoluto e relativo non sono nettamente delimitati e sono tra loro connessi in modo tale che l'illimitato consta di infiniti elementi limitati, e ogni fenomeno finito ha in sé la natura dell'infinito [...].

NB

III. Materialismo contra materialismo

Antidühring p. 10

[204-215] « La convinzione della completa assurdità dell'idealismo tedesco quale era esistito sino allora ha condotto necessariamente al materialismo, ma, si noti bene, non al materialismo puramente metafisico del secolo XVIII », dice *Friedrich Engels* [136].

Il materialismo moderno, che viene qui derivato dalla completa assurdità dell'idealismo

tedesco e di cui uno dei fondatori è lo stesso Friedrich Engels, è per solito frainteso, benché costituisca il principale fondamento teorico della socialdemocrazia tedesca. Sottoponiamolo quindi a un esame piú minuzioso.

NB

Questo materialismo specificamente tedesco, o, se si vuole, socialdemocratico, può essere caratterizzato nel modo migliore mediante la sua contrapposizione al « materialismo puramente metafisico, esclusivamente meccanicistico, del secolo XVIII »; e, se noi lo raffrontiamo inoltre con l'idealismo tedesco, dalla cui assurdità è sorto, con assoluta chiarezza si disvelerà il carattere del fondamento socialdemocratico, che, a causa della denominazione di materialismo, suscita non di rado malintesi.

Anzitutto la questione: perché Engels definisce « metafisico » il materialismo del XVIII secolo? I metafisici erano coloro che, non accontentandosi del mondo fisico, o naturale, avevano nella testa un mondo *sovrannaturale*, metafisico. Nella prefazione alla *Critica della ragion pura* Kant riduce il problema della metafisica a tre parole: Dio, libertà, immortalità. È noto che il buon Dio era uno spirito, uno spirito sovrannaturale, che aveva creato il mondo naturale, fisico, materiale. I famosi materialisti del XVIII secolo non erano favorevoli a questa storia biblica e non se ne facevano sostenitori. Il problema di Dio, della libertà e immortalità, in quanto riguardava il mondo sovrannaturale, non interessava affatto questi atei; essi si attenevano al mondo fisico e non erano pertanto dei metafisici.

Engels li definisce quindi metafisici in un altro senso.

I materialisti francesi e inglesi del secolo scorso venivano in qualche modo a capo del grande spirito primario, che viveva sulle nuvole, ma tuttavia continuavano a occuparsi dello spi-

rito derivato, umano. Due opposte concezioni di questo spirito, della sua natura, genesi ed essenza, separano i materialisti dagli idealisti. Questi ultimi considerano lo spirito umano e le sue idee come il prodotto di un mondo sovrannaturale, metafisico. Non si contentano però della *fede* in questa origine remota e, sin dai tempi di Socrate e Platone, affrontano la questione piú seriamente, cercando di fondare scientificamente, dimostrare e spiegare la loro fede, allo stesso modo in cui dimostrano e spiegano le cose fisiche del mondo tangibile. Per questa via gli idealisti hanno trasferito la scienza delle proprietà dello spirito umano dal regno sovrannaturale e metafisico nel mondo reale, fisico, materiale, che appare come un mondo dotato di proprietà dialettiche, dove spirito e materia, non ostante la loro duplicità, sono uniti, appaiono cioè come il fratello e la sorella, hanno lo stesso sangue, sono figli d'una stessa madre.

NB

All'inizio gli idealisti erano fautori convinti della premessa religiosa secondo cui lo spirito ha creato il mondo, ma in questo sbagliavano, perché, come risultato delle loro stesse ricerche, si è accertato infine che il mondo naturale materiale è un che di primario, non creato da nessuno spirito, che tale mondo è esso stesso il creatore, che ha generato da sé e sviluppato l'uomo con il suo intelletto. È risultato cosí che l'increato spirito supremo è soltanto una raffigurazione fantastica dello spirito naturale, nato con e dentro il cervello dell'uomo.

NB

L'idealismo, che ha desunto il suo nome dal considerare l'idea e le idee, il prodotto della testa umana, come esistenti sia nello spazio che per la loro importanza al di sopra del mondo materiale e a esso preesistenti, questo idealismo

si è messo al lavoro in modo sommamente fantastico e metafisico; ma nel corso della sua storia la fantasticheria si è attenuata, ed esso è diventato sempre piú sobrio, tanto che il filosofo Kant, alla domanda posta a sé stesso: « È possibile la metafisica come scienza? », ha replicato: la metafisica *come scienza* è impossibile; un altro mondo, cioè quello sovrannaturale, si può solo immaginare e cogliere con la fede. Cosí l'assurdità dell'idealismo è stata pian piano superata, e il materialismo moderno è sorto come il prodotto dello sviluppo filosofico e anche di quello scientifico generale.

materialismo dialettico

Dacché l'assurdità idealistica, nei suoi ultimi celebri esponenti, come Kant, Fichte, Schelling e Hegel, era puramente tedesca, anche il suo risultato, il materialismo dialettico, è un prodotto prevalentemente tedesco.

L'idealismo deriva il mondo corporeo dallo spirito, seguendo le orme della religione, dove il grande spirito, sospeso sulle acque, deve solo dire: « Fiat », perché tutto nasca. Questa deduzione idealistica è metafisica. Ma, come si è già detto, gli ultimi celebri esponenti dell'idealismo tedesco non erano dei metafisici tanto assurdi. Essi si sono in gran parte emancipati dallo spirito extramondano, sovrannaturale, celeste; ma non si sono disfatti delle fantasticherie intorno allo spirito naturale, che sta al di qua. Com'è noto, i cristiani hanno divinizzato lo spirito, e di questa divinizzazione si sono a tal punto imbevuti i filosofi che non sono riusciti a trattenersi dal tramutare il nostro intelletto nel creatore o produttore del mondo materiale nemmeno là dove il modesto oggetto della loro ricerca era il mondo fisico, umano. Costoro non smettono di affaticarsi per capire chiaramente la relazione tra le nostre rappresentazioni intellettuali e le cose materiali, che noi rappresentiamo, concepiamo e comprendiamo.

NB

Per noi, materialisti dialettici o socialdemocratici, la capacità spirituale di pensare è un prodotto sviluppato della natura materiale, mentre per l'idealismo tedesco le cose stanno esattamente all'opposto. Perciò Engels parla di « assurdità » di questo modo di pensare. L'infatuazione per lo spirito è una sopravvivenza della vecchia metafisica.

NB!!

I materialisti inglesi e francesi del secolo scorso sono stati gli avversari, per dir cosí, *precoci* di tale infatuazione. Ma questa precocità ha loro impedito di disfarsene del tutto. Essi sono stati troppo radicali e sono caduti nell'assurdità opposta. Come i filosofi idealisti erano infatuati dello spirito e dello spirituale, cosí essi erano infatuati soltanto del corpo e del corporeo. Gli idealisti erano infatuati dell'idea, i vecchi materialisti della materia; gli uni e gli altri erano sognatori e quindi metafisici e delimitavano troppo materia e spirito. Nessuno di questi due partiti si è innalzato sino alla comprensione dell'unità e dell'unicità, della generalità e dell'universalità della natura, che non è affatto *o* materiale *o* spirituale, *ma* è l'una e l'altra cosa insieme.

I materialisti metafisici del secolo scorso e i loro odierni, non ancora defunti, continuatori sottovalutano troppo lo spirito umano e le ricerche intorno alla sua essenza e alla sua reale applicazione, allo stesso modo in cui gli idealisti sopravvalutano queste cose [...]. Per i vecchi materialisti soltanto la materia è il soggetto supremo, e tutto il resto è un predicato a esso subordinato.

In questo modo di pensare è racchiusa una sopravvalutazione del soggetto e una sottovalutazione del predicato. Si perde di vista che

la relazione tra soggetto e predicato è *variabile*. Lo spirito umano può trasformare con assoluta libertà ogni predicato in un soggetto e, viceversa, ogni soggetto in un predicato. Il colore niveo, pur essendo impalpabile, è altrettanto sostanziale della neve bianca. Pensare che la materia sia la sostanza, o la causa principale, e i suoi predicati, o proprietà, solo appendici secondarie: ecco un vecchio, limitato modo di pensare, che non tiene affatto conto delle conquiste dei dialettici tedeschi. Bisogna, infine, capire che i soggetti sono composti esclusivamente dei predicati.

NB

L'affermazione che il pensiero è una secrezione, un prodotto o una escrezione del cervello, cosí come il fiele è una secrezione del fegato, non suscita obiezioni; ma al tempo stesso non bisogna dimenticare che questo paragone è pessimo e inadeguato. Il fegato, il soggetto di questa percezione, è un che di tangibile e ponderabile; analogamente, il fiele è qualcosa che viene creato dal fegato, come un suo prodotto o effetto. In quest'esempio tanto il soggetto che il predicato, cioè tanto il fegato che il fiele, sono ponderabili e tangibili, ma con questo si oscura proprio ciò che i materialisti volevano realmente dire, presentando il fiele come effetto e il fegato come causa agente. Dobbiamo quindi sottolineare in particolar modo ciò che in quest'esempio è assolutamente indiscutibile, ma che va completamente perduto di vista nel raffronto tra il cervello e l'attività intellettiva. Cioè: il fiele non è tanto il risultato dell'attività del fegato, quanto il risultato di tutto il processo vitale [...].

NB

Nel dichiarare che il fiele è un prodotto del fegato, i materialisti non negano affatto e non devono negare che si tratta di due oggetti

equivalenti dell'indagine scientifica. Ma, quando dicono che la coscienza, la facoltà di pensare è una proprietà del cervello, allora soltanto il soggetto tangibile deve essere l'oggetto unicamente degno, e riguardo al predicato spirituale la questione è già chiusa.

NB

Noi definiamo ristretto questo modo di pensare dei materialisti meccanicisti, perché esso tramuta in un certo senso tutto il tangibile e ponderabile nel soggetto, nel portatore di tutte le altre proprietà, senza avvedersi che questa tangibilità esaltata all'eccesso svolge nel tutto mondiale la stessa funzione subordinata, predicativa, di ogni altro soggetto subordinato della natura universale.

NB

Il rapporto tra soggetto e predicato non spiega né la materia né il pensiero. Ma per chiarire la connessione tra il cervello e l'attività intellettiva è importante comprendere la connessione tra il soggetto e il predicato.

NB

Forse, ci avvicineremo alla soluzione del problema, se sceglieremo un altro esempio, un esempio in cui il soggetto sia materiale e il predicato sia tale da poter almeno dubitare se sia da includere in una categoria materiale o spirituale. Se, ad esempio, le gambe camminano, gli occhi vedono, le orecchie sentono, nasce il problema se tanto il soggetto quanto il predicato rientrino nella categoria materiale, se la luce che noi vediamo, il suono che noi sentiamo, il movimento compiuto dalle gambe siano qualcosa di materiale o di immateriale. Gli occhi, le orecchie, le gambe sono soggetti tangibili e ponderabili, mentre i predicati, la vista e la luce, l'udito e il suono, il movimento e i passi (ove non si parli delle gambe che producono il movimento) sono impalpabili e imponderabili.

Quale è l'estensione del concetto di materia? Rientrano in esso i colori, la luce, il suono, lo spazio, il tempo, il calore, l'elettricità, o bisogna invece ricercare per queste cose un'altra categoria? Con la sola distinzione di soggetto e predicato, di cose e proprietà, qui non si viene a capo del problema. Quando l'occhio vede, allora quest'occhio tangibile è in ogni caso il soggetto. Ma si può parimente rovesciare la frase e dire che la vista imponderabile, le forze della luce e della vista sono i fatti principali, i soggetti, mentre l'occhio materiale è soltanto uno strumento, una cosa secondaria, un attributo, o un predicato.

Cosí è evidente che le sostanze non hanno maggiore significato delle forze, e viceversa. È ristretto quel materialismo che dia la preferenza alla sostanza e s'infatui per la sostanza a danno della forza. Chi tramuta le forze in proprietà, o predicati, della sostanza non sa orientarsi circa il carattere relativo e mobile della distinzione tra sostanza e proprietà.

NB

NB

Il concetto di materia e di materiale è tuttora un concetto molto confuso. Come i giuristi non riescono a pervenire a un accordo circa l'inizio dell'attività vitale del bambino nell'utero materno, o come i linguisti discutono ancora intorno alle origini del linguaggio, domandandosi se sia o non sia linguaggio il grido di richiamo o il canto amoroso dell'uccello, se la mimica e i gesti siano o non siano da includere nella stessa categoria in cui è compreso il linguaggio articolato, cosí anche i materialisti della vecchia scuola meccanicistica discutono su che cosa sia la materia, domandandosi se rientri in questo concetto solo il palpabile e il ponderabile o se invece tutto ciò che è visibile, odorabile, udibile e, infine, l'intera natura siano il materiale di ricerca, e se quindi tutto possa

NB

essere detto materiale, persino lo spirito umano, dato che anche quest'oggetto serve come materiale alla teoria della conoscenza.

Cosí, il tratto che differenzia tra loro i materialisti meccanicisti del secolo scorso e i materialisti socialdemocratici, che hanno frequentato la scuola degli idealisti tedeschi, sta nel fatto che i secondi hanno esteso il concetto ristretto della materia *puramente tangibile* a tutto ciò che è materiale in genere.

NB
Materia
e spirito

Non si può obiettare niente contro la distinzione operata dai materialisti estremisti tra il ponderabile o tangibile e l'odorabile, l'udibile o, infine, il mondo delle idee. Noi possiamo rimproverare loro una sola cosa: essi abusano di questa distinzione, perdono di vista l'elemento affine e comune nelle cose o proprietà e differenziano « metafisicamente », o toto caelo, la materia ponderabile e palpabile, senz'avvedersi dell'importanza della classe generale che abbraccia gli opposti [...].

NB

NB

Le scienze naturali del nostro tempo si attengono tuttora per molti riguardi alla posizione dei materialisti del secolo scorso. Questi materialisti sono stati i teorici generali, per cosí dire i *filosofi*, delle scienze naturali, in quanto tali scienze circoscrivono tuttora la propria indagine a ciò che è meccanico, ossia tangibile, palpabile, ponderabile. Già da tempo, del resto, le scienze naturali hanno cominciato a superare questo punto di vista; la chimica ha varcato i confini del meccanico, e sono già sorte nuove conoscenze sul mutamento formale delle forze, sul trapasso della gravità in calore, elettricità, ecc. Ma le scienze naturali continuano a essere limitate. Esse escludono dalla loro sfera di

indagine lo studio dello spirito umano e di tutti quei rapporti che lo spirito suscita nella vita umana, cioè i rapporti politici, giuridici, economici, ecc., e in tal modo sono tuttora sotto l'influsso del vecchio pregiudizio secondo cui lo spirito è un che di metafisico, il figlio di un altro mondo.

Le scienze della natura non meritano il rimprovero di essere limitate perché delimitano le conoscenze meccaniche, chimiche, elettrotecniche, ecc., isolandole in un campo speciale, ma perché questa separazione è *eccessiva,* perde di vista la *connessione* tra spirito e materia e non riesce ancora a sfuggire al modo di pensare « metafisico » [...].

NB

Non le diverse opinioni sugli astri o sugli animali, sulle piante o sulle pietre dividono gli uomini in materialisti e idealisti; il tratto caratterizzante sta solo ed esclusivamente nella concezione del rapporto tra corpo e spirito.

NB

La convinzione della completa assurdità dell'idealismo tedesco, che non ha smesso di considerare lo spirito come l'elemento primo metafisico, da cui sarebbero create e prodotte tutte le materie tangibili, visibili, odorabili, ecc., doveva necessariamente condurre al *materialismo socialista,* che si chiama « socialista » perché i socialisti Marx ed Engels hanno per primi stabilito con chiarezza e precisione che i rapporti materiali, e precisamente economici, della società umana costituiscono il fondamento, che condiziona in ultima istanza l'intera sovrastruttura delle istituzioni giuridiche e politiche, nonché delle rappresentazioni religiose, filosofiche, ecc. di ogni epoca storica. Invece di spiegare, come in precedenza, l'essere dell'uomo con la sua coscienza, oggi si spiega invece la coscienza con l'essere e, principalmente, con la condi-

zione economica dell'uomo, con il suo modo di guadagnarsi il pane.

Il materialismo socialista intende per « materia » non solo ciò che è ponderabile e tangibile, ma l'intero essere reale, tutto ciò che è contenuto nell'universo, e in esso è contenuto tutto, perché tutto e universo sono soltanto *due nomi per una stessa cosa*. E questo materialismo socialista vuole tutto abbracciare con *un solo* concetto, con *un solo* nome, con *una sola* classe: poco importa che questa classe universale venga detta realtà, natura o materia.

Noi, materialisti contemporanei, non ci atteniamo all'opinione ristretta secondo cui la materia ponderabile e tangibile è la materia par excellence; pensiamo invece che l'aroma dei fiori e i suoni e tutti gli odori siano anch'essi materia. Non consideriamo le forze come una semplice appendice, come un puro predicato della sostanza, e la sostanza, la sostanza palpabile, come la « cosa » che domina su tutte le proprietà. Noi concepiamo la sostanza e le forze democraticamente. L'una e le altre hanno per noi lo stesso valore; prese a sé, non sono altro che proprietà, appendici, predicati o attributi del grande tutto della natura. Non si può riguardare il cervello come il signore e il lavoro spirituale come il servo sottomesso. No, noi materialisti contemporanei affermiamo che la funzione intellettuale è una cosa altrettanto indipendente quanto la palpabile sostanza cerebrale o qualsiasi altra cosa materiale. I pensieri, la loro fonte e la loro natura sono una materia altrettanto reale e un materiale altrettanto degno di studio quanto ogni altro.

Noi siamo materialisti perché non facciamo dello spirito un mostro « metafisico ». La forza

intellettiva è per noi tanto poco una « cosa in sé » quanto la forza di gravità o la zolla di terra. Tutte le cose sono soltanto anelli della grande catena universale, che è la sola cosa eterna, vera, duratura, che non è fenomeno, ma l'unica « cosa in sé » e la verità assoluta. | NB

In quanto noi, materialisti socialisti, disponiamo di un concetto, che *collega* insieme materia e spirito, per noi i cosiddetti rapporti spirituali, come la politica, la religione, la morale, ecc., sono anch'essi rapporti materiali; e consideriamo il lavoro materiale, le sue sostanze e i problemi dello stomaco come la base, la premessa e il fondamento di ogni sviluppo spirituale, solo in quanto l'animale precede nel tempo l'umano, il che non ci impedisce affatto di valutare altamente l'uomo e il suo intelletto. NB

Il materialismo socialista è caratterizzato dal fatto che esso non sottovaluta, come i materialisti della vecchia scuola, lo spirito umano, ma nemmeno lo sopravvaluta, come fanno gli idealisti tedeschi, e nella sua valutazione ha il senso della *misura* e con una concezione critico-dialettica considera il meccanicismo, nonché la filosofia, come anelli dell'indivisibile processo e progresso mondiale [...]. ||| NB

[218-226] In quanto non concordiamo con i vecchi materialisti, i quali suppongono di aver già spiegato sufficientemente che cosa sia l'intelletto, definendolo una proprietà del cervello, non possiamo separarci dal nostro oggetto, dallo spirito umano, con un semplice colpo di coltello. La via *speculativa*, che si sforza con il solo raziocinio di cogliere l'essenza dello spirito nei meandri del cervello, non può essere la nostra via, perché gli idealisti speculativi hanno conseguito per tale strada risultati assai modesti. Qui ci soccorre Haeckel con la sua ||

concezione del metodo scientifico corretto. Egli considera lo spirito umano cosí come esso ha operato *storicamente*, e questo ci sembra un metodo assolutamente corretto [...].

X

La prima acquisizione spirituale comme il faut è stata la scoperta darwiniana della selezione naturale nella lotta per l'esistenza, resa di pubblica ragione soltanto nel 1859, dice Haeckel, ma noi ci permettiamo di avere al riguardo un'altra opinione.

L'egregio lettore non mi fraintenda: non vogliamo contestare che Darwin e Haeckel abbiano collegato correttamente e scientificamente il proprio spirito individuale con il mondo vegetale e animale e creato puri cristalli della conoscenza, ma intendiamo rilevare che il materialismo dialettico contemporaneo si colloca proprio su questo piano, e che Darwin e Haeckel, per quanto grandi siano i loro meriti, non sono stati i primi e i soli a saper creare questi cristalli. I « miseri » zoologi dei musei e i botanici degli erbari ci hanno lasciato anch'essi un piccolo pezzo di scienza [...].

Vecchio materialismo

Mediante la percezione e la raccolta e la descrizione dei fatti si acquisisce nuova chiarezza o, meglio, si sviluppa ulteriormente quella già acquisita. Il merito di Darwin è grande, ma non cosí illimitato da consentire fondatamente a Haeckel di considerare la « scienza » come una cosa piú alta della quotidiana congiunzione dello spirito umano con i fatti materiali.

NB

Nella prima parte della presente ricerca si è detto che il materialismo limitato non solo ravvisa nello spirito umano una proprietà del cervello, — sulla qual cosa non si discute, — ma deriva anche, direttamente o indirettamente, da questa connessione che il predicato della

razionalità o della facoltà conoscitiva ascritto al cervello non è un oggetto sostanziale d'indagine, in quanto, invece, lo studio del cervello materiale può darci quel che occorre per spiegare le proprietà dello spirito. In antitesi a ciò, il nostro materialismo dialettico dimostra che il problema deve essere esaminato, secondo l'indicazione di Spinoza, sotto il profilo dell'universo, sub specie aeternitatis. Nell'universo infinito la materia dei vecchi e ormai stravecchi materialisti, la materia palpabile, non ha il minimo diritto di ritenersi piú sostanziale, ossia piú immediata, chiara e determinata, di qualsiasi altro fenomeno naturale [...].

NB

Quei materialisti che trasformano la materia palpabile in sostanza e l'impalpabile funzione cerebrale soltanto in un accidente menomano troppo questa funzione. Per acquisire di essa una rappresentazione piú corretta e precisa, bisogna anzitutto ritornare al fatto che si tratta di figli di una stessa madre, di due fenomeni naturali, che noi illuminiamo, descrivendoli, suddividendoli in classi, specie e sottospecie.

NB
α (β)

Se constatiamo nei riguardi della materia — del che nessuno discute — che essa è un fenomeno della natura e ripetiamo la stessa cosa della capacità spirituale dell'uomo, sappiamo ancora assai poco dell'una e dell'altra cosa; ma sappiamo che sono sorelle e che nessuno può separarle troppo l'una dall'altra; nessuno può istituire tra le due una differenza toto genere, toto caelo.

Se vogliamo saperne di piú, per esempio, della materia, dobbiamo allora condurci allo stesso modo in cui si sono condotti in passato gli zoologi dei musei e i botanici degli erbari, dobbiamo studiarne le diverse classi, famiglie, specie, dobbiamo indagarle, dobbiamo descri-

vere la loro genesi, la loro scomparsa e la trasformazione dell'una nell'altra. È questa la scienza della materia. Chi vuole di piú vuole troppo e non capisce che cosa sia il sapere; non capisce né l'organo della scienza né la sua applicazione. I vecchi materialisti, quando affrontano le *specie* della materia, si comportano in modo assolutamente scientifico; ma, quando hanno a che fare con la materia astratta, con il suo concetto generale, si rivelano allora del tutto impotenti in questa scienza. È merito degli idealisti aver per lo meno sviluppato a tal punto la capacità di maneggiare l'astrazione e i concetti generali che il materialismo socialista contemporaneo può infine comprendere che le specie della materia e i concetti sono prodotti normali della natura e che non c'è e non può esserci qualcosa che non rientri nell'unica categoria illimitata del mondo naturale.

Il nostro materialismo si distingue per la sua conoscenza specificamente espressa della *natura comune* dello spirito *e* della materia. Là dove questo materialismo contemporaneo fa oggetto della sua indagine lo spirito umano, esso lo considera come ogni altro materiale di indagine, cioè allo stesso modo in cui gli zoologi dei musei, i botanici degli erbari e i darwinisti si comportano nell'indagare e descrivere i loro oggetti. Incontestabilmente, con la loro classificazione i primi hanno gettato la luce su migliaia di specie, ma questa luce era ancora debole, e Darwin l'ha a tal segno rinvigorita che questa luce nuova ha finito per offuscare gli inizi; ma anche i vecchi nomenclatori hanno dovuto « conoscere » prima di classificare, e quindi anche la conoscenza darwiniana altro non è se non una nomenclatura, ridotta sotto il concetto di sviluppo, che, mediante la descrizione del processo naturale, fornisce una raffigurazione piú esatta dei fatti raccolti [...].

La teoria materialistica della conoscenza

α/β

Descrizione e spiegazione

La teoria materialistica della conoscenza si riduce alla constatazione del fatto che l'organo umano della conoscenza non effonde alcuna luce *metafisica,* ma è una parte della natura che riflette altre parti della natura, la cui essenza creativa viene *chiarita* dalla nostra descrizione. Tale descrizione esige dal teorico della conoscenza, o dal filosofo, che egli consideri il suo oggetto allo stesso modo in cui lo zoológo considera l'animale da lui studiato E, se mi si muoverà il rimprovero di non farlo io stesso subito, non potrò non ribattere che Roma non è stata costruita in un sol giorno.

Il riflesso di altre parti della natura

Meraviglia che questi illuminati naturalisti, i quali capiscono tanto bene come l'eterno movimento della natura, in virtú dell'adattamento, dell'eredità, della selezione naturale, della lotta per l'esistenza, ecc., abbia creato dai protoplasmi e dai molluschi gli elefanti e le scimmie, non riescano poi a capire che per la stessa strada si è sviluppato anche lo spirito. Perché mai ciò che è accaduto agli ossi non poteva accadere alla ragione? [...]

NB

Come lo zoologo di museo ha studiato i suoi animali mediante la descrizione della classe, della specie, della famiglia, in cui sono classificati, cosí anche lo spirito umano deve essere indagato mediante lo studio delle diverse specie di spirito. Ogni persona ha un suo proprio intelletto, e tutti gli intelletti nel loro insieme possono essere analizzati come diramazioni di uno spirito generale. Questo spirito umano generale, come quello personale, ha un suo sviluppo in parte nel passato, in parte nell'avvenire; esso ha subíto molte e diverse metamorfosi; e, se noi, indagandole, giungiamo alle origini dell'umanità, ci accostiamo a quello stadio in cui la scintilla divina scende sulla bestialità.

NB Trapasso graduale dalla materia allo spirito

Lo spirito umano abbrutito diviene cosí il ponte verso i veri spiriti animali, e in tal modo noi perveniamo allo spirito delle piante, degli alberi e dei monti. Questo significa che noi giungiamo cosí a capire che tra spirito e materia, come tra tutte le parti dell'universale unità naturale, esistono transizioni e una differenza dileguantesi, che è una differenza di grado, e non *metafisica*.

In quanto il vecchio materialismo non ha compreso questi fatti, in quanto non ha saputo intendere la materia e lo spirito come immagini astratte di fenomeni concreti, in quanto, non ostante il suo libero pensiero e la sua sottovalutazione dello spirito divino, non ha saputo come e di dove è scaturito lo spirito naturale e, a causa di questa ignoranza, è stato incapace di superare la metafisica, Friedrich Engels ha definito metafisico questo materialismo impotente e inabile a orientarsi nella scienza astratta e ha chiamato dialettico il materialismo della socialdemocrazia, che, in virtú dell'idealismo tedesco che lo ha preceduto, ha frequentato una scuola migliore.

NB

Per questo materialismo lo spirito è la denominazione collettiva dei fenomeni spirituali, cosí come la materia è la denominazione collettiva dei fenomeni materiali, ed entrambi rientrano in un concetto unico e si chiamano con lo stesso nome di fenomeni della natura. Ecco un nuovo modo di pensare, teoretico-conoscitivo, che penetra in tutte le scienze speciali, in tutti i pensieri specifici, e introduce la tesi che tutte le cose del mondo devono essere riguardate sub specie aeternitatis, dal lato dell'universo. Questo universo eterno è talmente fuso con i suoi fenomeni temporali

NB

che tutta l'eternità è transeunte, e tutto il transeunte è eterno.

Il modo sostanziale di pensiero della socialdemocrazia getta nuova luce su questo problema, per la cui soluzione ha tanto faticato l'idealismo, domandandosi: in che consiste il vero pensiero? come distinguere i pensieri soggettivi da quelli oggettivi? La risposta è la seguente: non bisogna istituire differenze eccessive; la rappresentazione migliore e il pensiero piú vero possono dare soltanto un'*immagine* della molteplicità universale, che ha luogo in te e fuori di te. Distinguere le immagini reali da quelle fantastiche non è molto difficile, e ogni artista sa farlo con la massima precisione. Le rappresentazioni fantastiche sono prese dalla realtà, e le rappresentazioni piú fedeli della realtà sono necessariamente animate dallo slancio della fantasia. Le fedeli rappresentazioni e i concetti ci rendono grandi servigi appunto perché sono dotati di una fedeltà non ideale, ma solo relativa.

I nostri pensieri non possono e non devono « *coincidere* » con i loro oggetti nell'iperbolico senso metafisico del termine. Noi vogliamo, dobbiamo e possiamo avere un'idea soltanto approssimativa della realtà. E quindi anche la realtà può soltanto avvicinarsi ai nostri ideali. Al di fuori dell'idea non esistono né i punti né le linee rette della matematica. A tutte le rette inerisce nella realtà una curva piena di contraddizioni, cosí come la suprema giustizia è ancora strettamente connessa con l'ingiustizia. La natura della verità non è ideale, ma sostanziale; essa è materialistica; non si raggiunge con il pensiero, ma con gli occhi, con le orec-

NB

chie, con le mani; non è un prodotto del pensiero, perché, al contrario, è il pensiero un prodotto della vita universale. L'universo vivente è la verità incarnata.

IV. Darwin e Hegel

NB

[226-233] Intendiamo dire con questo che la filosofia e le scienze naturali non sono poi tanto lontane l'una dalle altre. Lo spirito umano lavora in entrambi i campi *con lo stesso metodo*. Il metodo scientifico-naturale è *più esatto*, ma solo per il grado, non per la sostanza [...].

Riconosciamo volentieri al quasi ormai dimenticato Hegel l'onore di essere stato un precursore di Darwin. Lessing ha detto a suo tempo di Spinoza che era un « cane morto » [137]. Allo stesso modo è sopravvissuto alla sua età Hegel, pur avendo goduto ai suoi giorni nel mondo letterario, come dice il suo biografo Haym, dello stesso peso che Napoleone I aveva nel mondo politico. Spinoza è un « cane morto » già risorto da tempo, e anche Hegel avrà tra i posteri un meritato riconoscimento. Se ancora non ne gode, si tratta di un fenomeno passeggero.

NB

Com'è noto, il maestro ha detto che solo uno dei suoi numerosi discepoli lo aveva capito e che quest'uno lo aveva frainteso. Questa generale incomprensione è, a nostro parere, piuttosto l'effetto dell'oscurità del maestro che non dell'incapacità dei discepoli: su questo punto non può esservi alcun dubbio. Hegel non può essere compreso pienamente, dacché egli stesso non si è compreso appieno. Ma, non ostante ciò, Hegel è un geniale precursore della dot-

trina darwiniana dell'evoluzione; analogamente, sarà corretto e vero asserire che Darwin è un geniale continuatore della teoria hegeliana della conoscenza [...].

Gli sporadici voli celesti delle scienze naturali e i barlumi d'un modo di pensare esatto nei filosofi devono indicare al lettore che generale e speciale sono tra loro in armonia [...].

Per chiarire il rapporto tra Darwin e Hegel dobbiamo sfiorare le questioni piú profonde e piú oscure della scienza. Tra queste rientra anche l'oggetto della filosofia. L'oggetto di Darwin è inequivoco; egli conosceva il suo oggetto; anche se occorre rilevare che Darwin, pur conoscendo il suo oggetto, ha voluto indagarlo, e quindi non lo conosceva a fondo. Darwin ha indagato il suo oggetto, « l'origine delle specie », ma non l'ha indagato sino in fondo. Questo significa che l'oggetto di ogni scienza è infinito. Se qualcuno vuole misurare l'infinito o il piú piccolo degli atomi, egli avrà sempre a che fare con qualcosa che non è misurabile interamente. La natura, sia nel suo complesso che nelle sue parti, non può essere indagata sino in fondo, è inesauribile, non conoscibile sino in fondo ed è quindi senza principio e senza fine. La conoscenza di questo *infinito reale* è il *risultato* della scienza, mentre il punto d'avvio di quest'ultima è stato l'infinito sovrannaturale, religioso o metafisico.

NB

L'atomo è incommensurabile, infinito

L'atomo è inesauribile

L'oggetto di Darwin è altrettanto infinito e inesauribile quanto quello di Hegel. Il primo ha analizzato la questione dell'origine delle specie, il secondo si è studiato di spiegare il processo di pensiero dell'uomo. Risultato dell'uno e dell'altro è stata la *dottrina dello sviluppo*.

Siamo in presenza di due grandi uomini e di una grande causa. Cercheremo di dimostrare che essi non hanno lavorato in direzioni *opposte,* ma hanno compiuto un lavoro comune. Essi hanno portato *la concezione monistica del mondo* a una tale altezza e l'hanno rinvigorita con scoperte positive tali che in precedenza erano sconosciute [...].

Al nostro Hegel va il merito di aver posto l'autosviluppo della natura su un fondamento *amplissimo* e di aver emancipato la scienza nella sua forma piú generale da ogni atteggiamento classificatorio. Darwin critica il classificazionismo tradizionale dal punto di vista zoologico, Hegel da un punto di vista universale.

NB

La scienza si muove dalle tenebre verso la luce. Anche la filosofia, che ruota intorno alla chiarificazione del processo di pensiero dell'uomo, ha compiuto passi in avanti; e in certa misura le era già chiaro prima di Hegel che essa indugiava sul suo oggetto speciale piuttosto istintivamente [...].

NB

Hegel ci fornisce la teoria dello sviluppo; egli insegna che il mondo non è stato fatto, non è stato creato, che esso non è un *essere* immutabile [233], ma un *divenire,* che produce sé stesso. Come in Darwin tutte le classi degli animali passano l'una nell'altra, cosí anche in Hegel tutte le categorie del mondo, niente e qualcosa, essere e divenire, quantità e qualità, tempo e eternità, cosciente e incosciente, progresso e ristagno, trapassano inevitabilmente l'una nell'altra [...].

Nessuno vorrà affermare che il filosofo abbia condotto brillantemente a termine il suo lavoro. Altrettanto poco della dottrina di Darwin la dottrina di Hegel ha reso superfluo

l'ulteriore sviluppo, ma essa ha stimolato tutta la scienza e tutta la vita umana, le ha dato un impulso di eccezionale importanza. Hegel ha anticipato Darwin, ma quest'ultimo, purtroppo, non conosceva Hegel che gli era tanto vicino. Con questo « purtroppo » non intendiamo rimproverare il grande naturalista, ma solo rammentare che il lavoro dello specialista Darwin deve essere integrato con il lavoro del grande generalizzatore Hegel per procedere in tal modo oltre loro e acquisire maggiore chiarezza.

α)
NB NB
α)

Abbiamo visto che la filosofia hegeliana era cosí oscura da indurre il maestro ad affermare del suo migliore discepolo che costui lo aveva frainteso. Alla chiarificazione di tale oscurità hanno cooperato non soltanto l'erede del filosofo, *Feuerbach*, e altri hegeliani, ma l'intero sviluppo scientifico, politico ed economico del mondo [...].

[235-243] Haeckel ha pienamente ragione di asserire che nei nostri maggiori poeti e pensatori si esprime *la tendenza* a una « forma monistica, purissima, di fede » e ad una concezione fisica della natura, che rende impossibile ogni metafisica ed esclude il Dio sovrannaturale, con tutto il ciarpame dei miracoli, dal campo della scienza. Ma, quando poi si lascia trasportare e dice che questa tendenza « ha già trovato da un pezzo la sua espressione piú compiuta », Haeckel sbaglia allora di grosso, e sbaglia nei suoi propri confronti e riguardo alla sua stessa professione di fede. *Haeckel,* infatti, non sa ancora pensare *monisticamente*.

Daremo subito una motivazione piú particolareggiata di questo rimprovero, ma desideriamo prima constatare come un tale biasimo

non si addica al solo Haeckel, bensí a tutta la scuola scientifico-naturale del nostro tempo, in quanto essa trascura i risultati dello sviluppo quasi trimillenario della filosofia, che ha dietro di sé una storia lunga e ricca di esperienza, non meno densa di contenuto di quella delle scienze naturali [...].

In queste parole di Haeckel sono racchiusi tre punti che vogliamo sottolineare e che ci dimostreranno come la « concezione monistica del mondo » non abbia ancora trovato la sua espressione piú compiuta nemmeno nel suo esponente piú radicale.

NB || La vecchia fede pone il fondamento primo di tutte le cose nel Dio personale, che è sovrannaturale, indescrivibile, inconcepibile, che è uno spirito o un *mistero*. La nuova religione à la Haeckel crede che la natura, a cui essa dà il vecchio nome di Dio, sia il fondamento primo di tutte le cose [...].

NB || La differenza tra il naturale e l'innaturale, tra la rivelazione fisica e quella metafisica, tra la religione e la divinità è cosí profonda che una concezione della natura, depurata di ogni elemento estraneo, una concezione della natura, cosí come si presenta al darwiniano Haeckel, avrebbe il pieno diritto di rinunciare ai vecchi nomi e alla religione divina fondata sulla rivelazione e di operare « distruttivamente » contro quest'ultima mediante la concezione monistica del mondo. Non agendo a questo modo, NB || il darwinismo rivela soltanto la limitatezza della sua dottrina dello sviluppo [...].

Che Haeckel, il piú insigne esponente del monismo scientifico-naturale, monti tuttora questo cavallo dualistico è attestato chiaramente dal suo terzo *punto*, dove si afferma che, « con

nattuale organizzazione del nostro cervello », il fondamento ultimo di tutti i fenomeni è *inconoscibile.*

Che cosa significa *inconoscibile?*

Tutto il contesto delle proposizioni in cui viene usata questa parola mostra chiaramente che il nostro naturalista è ancora avviluppato nelle reti della metafisica. Nessuna cosa, nessun atomo è conoscibile sino in fondo. Ogni cosa è inesauribile nei suoi segreti, è eterna e indistruttibile [...].

Kein Atömchen ist auszukennen

NB

La natura è piena di segreti che per la mente indagatrice si rivelano come semplici fenomeni correnti. La natura è inesauribile riguardo ai problemi scientifici. Noi la indaghiamo, ma non perveniamo mai al termine nelle nostre ricerche. Il sano intelletto umano ha pienamente ragione allorché afferma che il mondo e la natura non possono essere indagati interamente, ma non ha meno ragione allorché respinge come un'incredibile assurdità, come superstizione, la *metafisica* inconoscibilità del mondo. Nel nostro studio della natura non giungeremo mai al termine, e, tuttavia, quanto piú procedono le scienze naturali nelle loro ricerche, tanto piú risulta evidente che esse non hanno proprio niente da temere circa gli inesauribili segreti della natura, che qui, secondo Hegel, *«non c'è niente che sia inaccessibile».* Da ciò deriva che noi attingiamo quotidianamente all'inesauribile « fondamento primo di tutte le cose » e vi attingiamo appunto con il nostro strumento conoscitivo, la cui capacità di indagine è altrettanto universale e infinita quanto infinitamente ricca è la natura di arcani consueti.

NB

« Con l'attuale organizzazione del nostro cervello »! Naturalmente! Il nostro cervello,

grazie alla selezione sessuale e alla lotta per la esistenza, si svilupperà ancora in modo prodigioso e penetrerà sempre piú nel fondamento primo naturale. Se le parole di Haeckel hanno un tale significato, siamo volentieri d'accordo. Ma, in realtà, il darwiniano ancora avviluppato nella metafisica non le intende cosí. L'intelletto umano, egli vuol dire, è troppo piccolo per poter indagare il mondo completamente, e quindi noi dobbiamo credere nell'esistenza di uno spirito « piú alto », sovrannaturale, e non lottare « distruttivamente » contro di esso [...].

NB

Hegel ha dato della dottrina dello sviluppo un'esposizione molto piú universale di quella di Darwin. Non pensiamo con questo di preferire o subordinare l'uno all'altro, ma riteniamo solo necessario integrarli reciprocamente. Se Darwin ci insegna che gli anfibi e gli uccelli non sono specie tra loro separate, ma esseri viventi, sorti gli uni dagli altri e trapassanti gli uni negli altri, Hegel ci insegna che *tutte* le specie, il mondo intero costituiscono un essere vivente, che non ha mai confini immobili; che il conoscibile e l'inconoscibile, il fisico e il metafisico trapassano continuamente l'uno nell'altro; che l'assolutamente inconoscibile è qualcosa che attiene alla concezione religiosa, dualistica, e non alla concezione monistica del mondo [...].

NB

NB

Secondo il *nostro* monismo, la natura è il fondamento ultimo di tutte le cose; essa è altresí il fondamento della nostra facoltà conoscitiva, e, non di meno, per Haeckel, questa facoltà è troppo limitata perché possa conoscere il fondamento ultimo. Come spiegare tale contraddizione? Come può la natura, conosciuta in

quanto fondamento ultimo, risultare in pari tempo « inconoscibile »?!

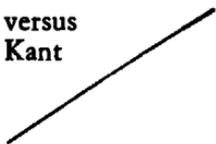
Il panico per le tendenze distruttive si è impadronito persino di un teorico radicale dell'evoluzione come Haeckel; egli rinuncia alla sua stessa teoria e preferisce la credenza che lo spirito umano debba accontentarsi dei *fenomeni* naturali e non possa giungere all'essenza reale della natura; il fondamento ultimo è cosí un oggetto che non rientra nelle scienze naturali [...].

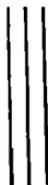
Erscheinungen

Quanto alle concezioni panteistiche dei nostri maggiori poeti e pensatori, concezioni che trovano il loro compimento nell'affermazione dell'unità di Dio e della natura, Hegel ci ha lasciato una teoria particolarmente caratteristica. Secondo questa teoria, noi conosciamo non soltanto l'unità, ma anche la differenza tra le cose. Il cane lupo è un cane come il botolo, ma questa unità non esclude la differenza. La natura ha molte cose in comune con il buon Dio: regna dall'eternità e per l'eternità. Poiché il nostro spirito è il suo strumento naturale, la natura conosce in generale tutto ciò che è accessibile al sapere; la natura è onnisciente, ma, non ostante ciò, la sapienza « naturale » è tanto diversa da quella divina che esistono motivazioni abbastanza scientifiche per le tendenze distruttive vòlte a eliminare completamente Dio, la religione e la metafisica, a eliminarli in senso razionale, in quanto ciò è possibile. Le idee confuse sono sempre esistite e continueranno a esistere in eterno [...].

E, se la vecchia conoscenza del mondo animale ci dà soltanto un quadro incompleto, mentre il nuovo sapere, sviluppato da Darwin, ci offre un quadro piú veritiero, completo e

autentico, il vantaggio che di qui deriva per le nostre conoscenze non è circoscritto alla sola vita animale: al tempo stesso noi acquisiamo conoscenza della nostra facoltà conoscitiva, apprendendo che quest'ultima non è una fonte sovrannaturale della verità, ma invece uno strumento speculare, che *riflette* le cose del mondo, ossia la natura [...].

NB

[248-249] Kant argomenta come segue: se la nostra ragione deve limitarsi alla sola conoscenza dei fenomeni naturali, se non possiamo conoscere niente altro, dobbiamo allora credere in un che di misterioso, superiore, metafisico. Qui deve nascondersi qualcosa, « perché là dove ci sono i fenomeni deve esserci qualcosa che appare », conclude Kant; questa conclusione è solo apparentemente esatta. Non è forse sufficiente dire che i fenomeni naturali appaiono, che dietro di essi non si cela niente di sovrannaturale, niente di inconoscibile, niente che trascenda la loro propria natura? Ma lasciamo questo punto. Kant, almeno formalmente, ha scacciato la metafisica dalla scienza perché si impigliasse nella *fede* [...].

versus Kant

NB

[251-252] Kant ha lasciato ai suoi prosecutori l'opinione assai modesta che la fiaccola della conoscenza è troppo debole per poter illuminare il grande miracolo. Quando si sia dimostrato che essa non è tanto debole, che la nostra luce non è piú grande o piú piccola, non è piú o meno miracolosa dell'oggetto che si tratta di illuminare, la fede nei miracoli o nei mostri è finita, è finita la metafisica. L'uomo si libera cosí della sua eccessiva modestia; e il nostro Hegel ha recato in questo campo un contributo essenziale [...].

NB

Che cos'è la metafisica? Secondo la sua denominazione è stata una disciplina scientifica, che continua a proiettare la sua ombra anche sul presente. Che cosa cerca, che cosa vuole? Il sapere, naturalmente! Ma riguardo a che cosa? Riguardo a Dio, alla libertà e all'immortalità. Il che suona ai nostri giorni molto pastorale. E, se anche designeremo il contenuto di questi tre concetti con i nomi classici di vero, bene e bello, sarà sempre eccezionalmente importante chiarire a sé stessi e al lettore che cosa, in realtà, vogliano e cerchino i metafisici; senza di che è impossibile valutare e presentare adeguatamente Darwin o Hegel, ciò che essi hanno invece tralasciato e che spetta ai posteri fare [...].

NB

V. *La luce della conoscenza*

[255-266] Si possono riportare dalla letteratura contemporanea numerose citazioni, in cui si prende atto dell'abisso profondo che separa la conoscenza della natura e l'istanza metafisica; questo vuol dire che infinitamente confusa è la questione: di dove prendere la luce? Un esempio davvero classico di questa confusione è la *Storia del materialismo* di F. A. Lange. Se si astrae da molti aspetti eccellenti [256] e brillanti, ma secondari, di quest'opera, nonché dalla simpatia democratica dell'autore per il partito socialista, cosa che constatiamo con molta soddisfazione, è chiaro che il punto di vista filosofico di Lange è il piú miserevole dibattersi nel cappio metafisico che si sia mai visto. Proprio quest'infinita irresolutezza e mancanza di fiducia è ciò che dà all'opera di Lange il suo significato, perché, sebbene in essa non si assolva il còmpito e non si risolva niente,

NB

NB

tuttavia il problema viene posto in modo tanto chiaro che la sua definitiva soluzione è ormai inevitabilmente vicina.

Ci sono poi degli avversari come il dottor Gideon Spicker (*Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie*), che, indicando questo dimenarsi, abusano della propria *giusta* critica, per screditare insieme con Lange anche il materialismo [...].

α NB

Il materialismo, che è riuscito sinora a venire a capo della conoscenza e dell'interpretazione dei piú disparati oggetti scientifici, non ha ancora tentato di illuminare la *conoscenza* stessa, e quindi il suo benevolo storico non ha potuto riportare una vittoria completa sulle rovine dell'idealismo [...].

« Esistono due problemi, — dice Lange, — dinanzi ai quali lo spirito deve arrestarsi. Noi siamo incapaci di capire gli *atomi* e di spiegare con gli atomi e con il loro movimento anche il piú insignificante fenomeno della coscienza [...]. Comunque si rigiri il concetto della materia e delle sue forze, si è sempre costretti a imbattersi in un che di inconcepibile [...]. Perciò non senza fondamento Du Bois-Reymond si spinge tanto avanti da affermare che tutta la nostra conoscenza della natura non è ancora in realtà conoscenza e che essa ci fornisce soltanto dei *surrogati* di una spiegazione [...]. È questo il punto che i sistematici e gli apostoli della concezione meccanicistica del mondo eludono con disprezzo: la questione dei confini della conoscenza della natura » (A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* v. II, pp. 148-150).

Questa citazione puntuale sarebbe stata in fondo superflua, dal momento che le idee qui enunciate sono note a tutti. Cosí si esprime

non solo Lange, ma anche Jürgen Bona Meyer e von Sybel; cosí si esprimerebbero Schäffle e Samter, se mai dovessero toccare questo tema; cosí parla tutto il mondo dominante, nella misura in cui è andato piú avanti dei cappuccini. Ma Lange non conosce a fondo i socialdemocratici, altrimenti avrebbe saputo che su questo punto essi hanno integrato la concezione meccanicistica del mondo.

« Il grande difetto di Hegel, rispetto a Kant, — dice Lange, — sta nel fatto che egli ha smarrito del tutto l'idea di un modo di conoscer le cose piú generale di quello umano. » Cosí, a Lange rincresce che Hegel non abbia speculato intorno alla conoscenza sovrumana, ma noi a questo replichiamo: la parola d'ordine reazionaria: « Indietro verso Kant! », che echeggia attualmente da ogni parte, deriva dalla mostruosa tendenza a far tornare indietro la scienza e a subordinare la conoscenza umana a un « modo di conoscere piú generale ». In essa si avverte il desiderio di rinunciare al dominio già acquisito dall'uomo sulla natura e di procurarsi nel ripostiglio la corona e lo scettro da dare all'antico spauracchio, per modo che di nuovo trionfi la superstizione. L'aspirazione filosofica del nostro tempo è una forma consapevole o inconsapevole di reazione alla crescente libertà del popolo.

NB

NB

Basta solo addentrarsi un po' nel pensiero metafisico dei « confini della conoscenza », che percorre tutti i capitoli del celebre libro di Lange e che viene ripetuto tanto spesso dagli studiosi del nostro tempo, per riconoscerne subito l'insensata verbosità. « Non si possono capire gli atomi, e la coscienza non può essere spiegata. » Eppure, tutto il mondo è fatto di atomi e coscienza, di materia e spirito. Se le

NB

une e le altre cose sono incomprensibili, che cosa mai rimane all'intelletto da capire e spiegare? Lange ha ragione: proprio niente. La nostra conoscenza, come essi asseriscono, non è quindi conoscenza, ma soltanto un surrogato. Forse, anche quei grigi animali che si suole chiamare asini sono soltanto dei surrogati, mentre i veri asini sono da ricercare tra gli esseri piú altamente organizzati [...].

NB ||| La luce della conoscenza rende l'uomo signore della natura. Col suo ausilio l'uomo può d'estate avere il ghiaccio e d'inverno i fiori e i frutti estivi. || Ma questo dominio resta pur sempre limitato. Tutto quello che l'uomo può fare può farlo soltanto con l'ausilio delle forze e dei materiali della natura [...].

[261] Come nella produzione tecnica i fenomeni naturali appaiono in forma corporea, cosí nella scienza i mutamenti della natura ci appaiono in forma spirituale. Come la produzione lascia da ultimo insoddisfatta ogni istanza creatrice eccessiva, cosí la scienza, o la « conoscenza della natura », non soddisfa per intero la nostra richiesta eccessiva di una spiegazione causale. Ma, come l'uomo ragionevole non si lamenterà del fatto che per creare abbiamo eterno bisogno del materiale e che dal niente, dai pii desideri non possiamo cavare niente, cosí anche colui che si addentrerà nella natura della conoscenza non vorrà varcare i confini dell'esperienza. Per la conoscenza, o per l'interpretazione, come anche per la creazione, abbiamo bisogno del materiale. E quindi nessuna conoscenza potrà spiegare di dove il materiale provenga o abbia principio. Il mondo dei fenomeni, o materiale, è il primordiale, il sostan-

ziale, che non ha principio, fine o genesi. Il materiale esiste e la sua esistenza è materiale (nel senso piú lato del termine), e la facoltà umana di conoscere o di avere coscienza è una parte di questa esistenza materiale, che, come tutte le altri parti, può svolgere una sola funzione, determinata, circoscritta, la funzione appunto di conoscere la natura [...].

NB

Dal tempo in cui il quarto stato ha posto le sue istanze, i nostri studiosi ufficiali sono stati costretti a condurre una politica conservatrice, reazionaria. Oggi essi s'intestardiscono, vogliono rendere cronico il loro errore e ritornare indietro, verso Kant. La cosa è successa al defunto Lange nel corso d'una digressione innocente, anche se piena d'errori; ma molti suoi seguaci sono astuti furfanti, che si avvalgono del lavoro di Lange come di un buon mezzo di lotta contro la nuova società e che ci costringono a condurre sino alle sue radici la critica della ragione.

Tutto ciò che percepiamo, dicono i neokantiani, possiamo percepirlo solo attraverso le lenti della coscienza. Tutto ciò che vediamo, udiamo, sentiamo deve giungere a noi attraverso le sensazioni, quindi attraverso l'anima. Non possiamo pertanto percepire le cose nella loro *purezza* e verità, ma solo come *appaiono* alla nostra soggettività. Per Lange le sensazioni « sono il materiale, con cui viene creato il mondo esterno reale ». « Il punto di cui si tratta [*Op. cit.*, v. II, p. 98] può essere definito con assoluta precisione. Esso è in qualche modo come la mela nel peccato originale e secondo Kant *il rapporto tra soggetto e oggetto* nella conoscenza. »

NB

Si insinua cosí la colpa che è propria della filosofia postkantiana. Ecco che cosa dice Lan-

ge: « Per Kant la nostra conoscenza deriva dall'interazione di entrambi [soggetto e oggetto]: è questa una tesi infinitamente semplice e tuttavia spesso ignorata. Da questa concezione deriva — prosegue Lange — che il nostro mondo fenomenico non è soltanto un prodotto della nostra rappresentazione, ma anche un risultato dell'azione oggettiva e della raffigurazione soggettiva dei fenomeni. Kant chiamava in un certo senso *oggettivo* non ciò che il singolo conosce in un modo o nell'altro grazie al suo sentimento casuale o alla sua organizzazione imperfetta, ma ciò che l'umanità nel suo complesso *deve conoscere* grazie alla sua sensibilità e al suo intelletto. Egli ha chiamato questo sapere oggettivo, in quanto noi parliamo soltanto della nostra esperienza; lo ha invece definito trascendente o, in altri termini, falso, se estendiamo questo sapere alle *cose in sé*, cioè alle cose assolute, che esistono indipendentemente dalla nostra conoscenza » [...].

Objektiv secondo Kant NB

Sí, i materialisti non si sono ancora affaticati a tener conto dell'elemento soggettivo della nostra conoscenza e hanno accolto acriticamente, come moneta buona, gli oggetti sensibili. Quest'errore deve essere corretto.

NB

Prendiamo il mondo cosí come è per Kant, cioè come una mescolanza di soggetto e oggetto, ma teniamo fermo che tutto il mondo è una miscela *unica*, una unità; teniamo fermo inoltre che questa unità è dialettica, ossia che essa è composta dei suoi opposti, della miscela o molteplicità. Ora, nella molteplicità del mondo vi sono cose, come le assi, le pietre, gli alberi e i pezzi d'argilla, che vengono chiamate senz'altro oggetti. Dico: « vengono chiamate », non dico ancora che sono oggetti. Vi sono inoltre cose,

come i colori, gli aromi, il calore, la luce, ecc., la cui oggettività è già piú dubbia; seguono poi cose, ancora piú lontane, come il dolore fisico, la sete d'amore, la gioia vitale, che sono decisamente soggettive. Vi sono, infine, oggetti che sono piú soggettivi o i piú soggettivi, in senso comparativo e in senso assoluto, come gli stati d'animo fugaci, i sogni, le allucinazioni, ecc. Qui tocchiamo la sostanza della questione. Il materialismo ha riportato la vittoria, in quanto si è dovuto riconoscere che il sogno è un processo reale, indubbio, pur se considerato soggettivo. In questo caso. siamo pronti a unirci ai filosofi « critici », i quali affermano che le assi e le pietre, come tutte le cose dette senz'altro soggettive, vengono percepite dai nostri organi della vista e del tatto, e non sono pertanto oggetti puri, ma fenomeni soggettivi. Riconosciamo volentieri che il pensiero stesso di un oggetto puro, o di una « cosa in sé », è un pessimo pensiero, che, per cosí dire, strizza l'occhio all'altro mondo. NB

La differenza tra soggetto e oggetto è relativa. L'uno e l'altro sono d'uno stesso ordine [...].

[267-272] Ciò che noi percepiamo con la nostra facoltà conoscitiva lo percepiamo come parte del tutto e come una parte intera. La conoscenza di questa dialettica illumina e chiarisce pienamente la mistica aspirazione a ricercare la verità oltre l'apparenza, ossia a ricercare dietro ogni predicato il soggetto. Solo a causa dell'incapacità di operare dialetticamente con i concetti quest'aspirazione può assumere un orientamento tanto sbagliato che ci si pone a ricercare il soggetto fuori del predicato, la verità fuori dei fenomeni. La teoria critica della co-

noscenza deve considerare lo strumento stesso dell'esperienza come esperienza; diventano cosí assurdi tutti i discorsi sul superamento dei confini di ogni esperienza.

Se i filosofi contemporanei, primo tra tutti uno storico del materialismo, accostandosi all'essenza della questione, dichiarano che il mondo si offre mediante i fenomeni, cioè gli oggetti della conoscenza della natura, che questa conoscenza ha a che fare con i mutamenti, ma che noi cerchiamo una conoscenza ancora piú alta o degli oggetti eterni, essenziali, diventa chiaro che questi filosofi sono dei truffatori o degli stolti, che non si accontentano di studiare tutti i granelli di un mucchio di sabbia, ma che dietro tutti i granelli cercano ancora un qualche mucchio di sabbia che non abbia granelli.

Chi ha rotto del tutto con la valle di lacrime del mondo fenomenico può assidersi con tutta la sua anima immortale su un cocchio di fuoco e ascendere al cielo. Ma chi vuole restare qui e credere nella sola salvezza che può dare la conoscenza scientifica della natura deve accettare la logica materialistica. Essa dice:

1. il regno intellettuale è solo di questo mondo;

2. l'operazione, che noi chiamiamo conoscenza, comprensione, interpretazione, può consistere soltanto nella classificazione per generi e specie di questo mondo sensibile, unificato dall'essere, non può occuparsi di altro che non sia la conoscenza formale della natura. Altra conoscenza non c'è.

Ma ecco l'impulso metafisico, che non si accontenta della « conoscenza formale » e vuole conoscere, senza sapere esso stesso come. A questa tendenza non basta classificare esattamente, con l'aiuto dell'intelletto, i dati dell'espe-

NB

rienza. Le cosiddette scienze naturali sono per essa soltanto un surrogato, un sapere miserevole e limitato; essa esige una spiritualizzazione illimitata, di modo che tutte le cose si dissolvano interamente nei concetti. Ma perché mai questa nobile aspirazione non vuole capire che le sue esigenze sono smodate? Il mondo non discende dallo spirito, ma, viceversa, è lo spirito a discendere dal mondo. L'essere non è una specie dell'intelletto, ma è, viceversa, l'intelletto una specie dell'esistenza empirica. L'essere è assoluto, onnipresente, eterno; il pensiero è soltanto una forma speciale, limitata dell'essere [...].

NB

La scienza o la conoscenza non deve sostituire la vita, la vita non deve né può essere esaurita dalla scienza, in quanto è qualcosa di piú grande. E quindi con la conoscenza o con l'interpretazione non si può superare nessuna cosa. Nessuna cosa può esser conosciuta interamente: una ciliegia è grande come una sensazione. Se ho studiato e compreso la ciliegia secondo tutte le esigenze della scienza, cioè botanicamente, chimicamente, fisiologicamente, ecc., tuttavia la ho realmente conosciuta solo dopo averla a un tempo percepita, vista, toccata e ingoiata [...].

NB

Erscheinungen und Wesen

Per l'arida filosofia critica, che imperversa attualmente, l'intelletto umano è un povero diavolo, capace di spiegare soltanto le apparenze superficiali delle cose; ma per esso è inconcepibile ogni vera spiegazione, per esso è irraggiungibile l'essenza delle cose. Nasce qui la questione se ogni cosa abbia una sua essenza, se l'infinita molteplicità di queste cose o l'intero mondo sia un tutto unico. È qui facile vedere che la nostra mente possiede la capacità di connettere tutte le cose, di sommare tutte le parti

NB

NB

NB

e di dividere tutte le somme. L'intelletto trasforma tutti i fenomeni in essenze, e conosce tutte le essenze come fenomeni dell'unica grande essenza della natura. La contraddizione tra fenomeno ed essenza non è affatto una contraddizione, ma un'operazione logica, una formalità dialettica. L'essenza dell'universo è fenomeno, e i fenomeni dell'universo esprimono l'essenza.

È dunque viva l'aspirazione, l'esigenza metafisica di ricercare dietro ogni apparenza l'essenza, ma a condizione che essa ravvisi nella « conoscenza formale della natura » l'unica prassi razionale della scienza. L'aspirazione a trascendere i confini dei fenomeni in cerca della verità e dell'essenza è un'aspirazione divina, celeste, cioè scientifica. Ma essa non deve eccedere, deve conoscere i propri limiti. Deve cercare il divino e il celeste nel terreno e nel transeunte e non separare le sue essenze e verità dai fenomeni; deve solo ricercare gli oggetti soggettivi e la verità relativa.

Con quest'ultima affermazione converranno, forse, i kantiani vecchi e nuovi; ma noi non possiamo convenire con la loro tetra rassegnazione, con lo sguardo furtivo che essi gettano su un mondo superiore e con cui accompagnano la loro dottrina. Non siamo d'accordo che i « confini della conoscenza » cessino di essere confini e che, inoltre, la fede accompagni costantemente l'intelletto illimitato. La loro ragione dice: « Là dove ci sono fenomeni deve esserci un che di trascendente che appare ». La nostra critica dice: « Ciò che appare è il fenomeno stesso; soggetto e predicato sono d'uno stesso ordine » [...].

NB

La concezione monistica dei naturalisti — dei naturalisti nel senso piú ristretto del termine — è inadeguata [...]. La nostra conce-

zione può diventare monistica solo in virtú della teoria materialistica della conoscenza. Non appena coglieremo il rapporto tra soggetto e predicato *in generale*, non si potrà piú negare che il nostro intelletto è una specie o una forma della realtà empirica. Il materialismo ha ormai da tempo precisato questa tesi cardinale, che è rimasta però come una vuota affermazione, come una semplice anticipazione. Per fornire le prove bisogna ritenere in generale che la scienza non vuole e non può volere altro che una classificazione per generi e specie delle osservazioni sensibili. L'articolazione o l'unità articolata è tutto ciò che essa può avere e desidera [...].

NB

I selvaggi divinizzano il sole, la luna e altre cose. Gli uomini civili hanno fatto dello spirito un Dio e della facoltà intellettiva un feticcio. Nella nuova società cosí non dovrà essere. In essa gli individui vivranno in una comunità dialettica, come la molteplicità nell'unità; e anche la luce della conoscenza sarà destinata a diventare uno strumento tra altri strumenti [...].

NB

101: Marx über Dialektik.

256: Lange — erbärmlichste Zappelei in metaphysischer Schlinge *.

233: *Hegel* sta piú in alto di Darwin nella dottrina dello sviluppo [138].

* piú miserevole dibattersi nel cappio metafisico (*n.d.t.*).

G. V. Plechanov

Questioni fondamentali del marxismo [139]

G. V. Plechanov, *Osnovnye voprosy marksizma,* Peterburg, 1908.

[23-24] Gli idealisti trasformano dapprima il pensiero in un essere autonomo, indipendente dall'uomo (« soggetto per sé »), e poi dichiarano che in esso, in quest'essere, si risolve la contraddizione tra essere e pensiero. Appunto perché a esso, a quest'essere indipendente dalla materia, inerisce la singola esistenza indipendente. E quest'ultima si risolve realmente in esso, perché che cosa è in effetti questo essere? *P e n s i e r o*. E questo pensiero esiste — *è* — indipendentemente da qualsiasi altra cosa. Ma un siffatto scioglimento della contraddizione è uno scioglimento puramente formale. Esso viene conseguito solo perché — come si è detto sopra — viene soppresso uno dei suoi elementi: ossia l'essere indipendente dal pensiero. L'essere appare come una semplice proprietà del pensiero, e, quando noi diciamo che un dato oggetto esiste, questo significa soltanto che esso esiste nel pensiero [...]. Essere non significa esistere nel pensiero. Sotto questo profilo la filosofia di Feuerbach è molto piú chiara della filosofia di Josef Dietzgen. « Dimostrare che qualcosa esiste — rileva Feuerbach — significa dimostrare che esso *n o n* esiste *s o l t a n t o n e l p e n s i e r o* » [...] *.

NB

* *Werke,* X, 187.

[28-31] L'interpretazione materialistica della storia ha avuto anzitutto un *significato metodologico*. Di ciò si è reso perfettamente conto Engels quando ha scritto: « A noi occorrono non tanto i nudi risultati, quanto lo studio (das Studium); i risultati sono niente, se li si considera indipendentemente dallo sviluppo che ha condotto a essi » * [...].

In generale, uno dei piú grandi meriti di Marx e di Engels dinanzi al materialismo consiste nel fatto che essi hanno elaborato un *metodo corretto*. Concentrando i propri sforzi nella lotta contro l'elemento *speculativo* della filosofia di Hegel, Feuerbach ne ha apprezzato e utilizzato scarsamente l'elemento *dialettico*. Egli dice: « La vera dialettica non è affatto un monologo del pensatore con sé stesso; essa è un dialogo tra l'io e il tu » **. Ma, anzitutto, la dialettica non ha in Hegel il carattere di « un monologo del pensatore con sé stesso »; e, inoltre, l'osservazione di Feuerbach determina correttamente *il punto d'avvio della filosofia, ma non il suo metodo*. Questa lacuna è stata colmata da Marx e da Engels, i quali hanno capito che sarebbe stato un errore, nel battersi contro la filosofia speculativa di Hegel, ignorare la sua dialettica [...].

Molti confondono la dialettica con la dottrina dello sviluppo, ed essa è, in effetti, questa dottrina. Ma la dialettica si differenzia sostanzialmente dalla « teoria » volgare dell'evoluzione, che è costruita per intero sul principio secondo cui *la natura e la storia non fanno salti, e tutte le*

* *Nachlass*, I, 477.
** *Werke*, II, 345.

trasformazioni si compiono nel mondo solo progressivamente. Già Hegel ha mostrato che una dottrina dello sviluppo cosí intesa è ridicola e inconsistente [...].

[33] In generale, i diritti del *pensiero dialettico* sono in lui * sanciti mediante le *proprietà dialettiche dell'essere*. L'essere condiziona anche qui il pensiero [...].

[39] Cosí, le proprietà dell'ambiente geografico condizionano lo sviluppo delle forze produttive; lo sviluppo delle forze produttive condiziona lo sviluppo dei rapporti economici e con essi quello di tutti gli altri rapporti sociali [...].

[42] A ciascun grado di sviluppo delle forze produttive corrisponde un determinato carattere degli *armamenti, dell'arte militare* e, infine, del diritto *internazionale*, o, piú esattamente, *intersociale*, cioè tra l'altro *intertribale*. Le *tribú di cacciatori* non possono creare grandi organizzazioni politiche appunto perché il basso livello delle loro forze produttive *le costringe*, secondo un'antica espressione, alla *diaspora*, a sparpagliarsi in piccoli gruppi sociali, alla ricerca dei mezzi di sussistenza [...].

[46-47] Secondo Marx, l'ambiente geografico influisce sull'uomo *attraverso la mediazione dei rapporti di produzione, che sorgono in una data località sulla base di determinate forze produttive, che hanno come prima condizione del loro sviluppo*

* Cioè in Engels (*n.d.t.*).

appunto le proprietà di quest'ambiente [...].

[65-66] Il carattere della « struttura economica » e la direzione secondo la quale si modifica questo carattere non dipendono dalla volontà degli uomini, ma dallo stato delle forze produttive e dal tipo di modificazioni che si determinano nei rapporti di produzione e divengono necessarie per la società in virtú dell'ulteriore sviluppo di queste forze. Engels spiega la cosa con le seguenti parole: « Gli uomini fanno essi stessi la loro storia, ma sinora l'hanno fatta — persino all'interno delle singole società — non in base a una volontà e secondo un piano comune. Le loro aspirazioni si incrociano tra loro, e appunto perciò in tutte queste società impera la *necessità,* che ha nella *casualità* la sua integrazione e forma esteriore di manifestazione ». La stessa attività umana è qui determinata come un'attività non libera, ma *necessaria,* cioè come *regolata da leggi,* ossia come *suscettibile di diventare oggetto di indagine scientifica.* In tal modo, il materialismo storico, senza cessare di indicare che le circostanze sono modificate dagli uomini, ci dà al tempo stesso per la prima volta la possibilità di *considerare il processo di questa modificazione dal punto di vista della scienza.* Ed ecco perché noi abbiamo il pieno diritto di dire che l'interpretazione materialistica della storia fornisce i necessari *prolegomeni a ogni teoria della società umana, che voglia porsi come scienza* [...].

[68] Nella società primitiva, che non conosce la divisione in classi, l'attività produttiva dell'uomo influisce *immediatamente* sulla sua concezione del mondo e sul suo gusto estetico [...].

[81-82] Se volessimo esprimere concisamente la concezione di Marx e di Engels sul rapporto tra la celebre « base » e la non meno celebre « *sovrastruttura* », otterremmo quanto segue:

1. Lo *stato delle forze produttive;*

2. i *rapporti economici* da esso condizionati;

3. il *sistema* sociale-*politico,* sorto sulla « base » economica data;

4. la *psicologia dell'uomo sociale,* determinata in parte direttamente dall'economia e in parte da tutto il sistema sociale-politico sorto su di essa;

5. le *diverse ideologie,* che riflettono le proprietà di questa psicologia [...].

[98] Prendiamo ad esempio l'odierna questione agraria. Al *grande proprietario fondiario* cadetto intelligente la « alienazione coercitiva della terra » può sembrare piú o meno — cioè in rapporto inversamente proporzionale all'« equo compenso » — una triste necessità storica. Ma al *contadino,* che aspira a ottenere « un pezzo di terra », sembrerà una necessità storica piú o meno triste solo questo « equo compenso », mentre l'« alienazione coercitiva » gli sembrerà immancabilmente come l'espressione della sua libera volontà e come la garanzia piú preziosa della sua stessa libertà.

Nel dir questo tocchiamo, forse, il punto piú importante della teoria della libertà, un punto non menzionato da Engels, beninteso, solo perché esso riesce comprensibile senza ulteriori dilucidazioni a chi abbia frequentato la scuola di Hegel [...].

Feuerbach e Dietzgen, p. *24* [140].

Vladimir Šuljatikov

La giustificazione del capitalismo nella filosofia europea occidentale[141]

Vladimir Šuljatikov, *Opravdanie kapitalizma v zapadnoevropejskoj filosofii. Ot Dekarta do E. Macha,* Moskva, 1908.

[5-10] Nei circoli intellettuali si è radicato un atteggiamento tradizionale verso la filosofia [...]. Le idee filosofiche vengono collegate nella esposizione troppo poco e troppo debolmente con un qualsiasi sostrato di classe [...]. sic!

Alla stessa concezione si attengono moltissimi marxisti. Essi sono persuasi che nelle file dell'avanguardia proletaria sia ammissibile una policroma varietà di concezioni filosofiche, che non abbia alcuna importanza il fatto che gli ideologi del proletariato professino il materialismo o l'energetismo, il neokantismo o il machismo [...].

Attenersi alla posizione esposta significa cadere in un errore ingenuo e molto triste [...]. Assolutamente tutte le formule e i termini filosofici con cui essa * opera [...] | le | servono per designare le classi, i gruppi, le cellule sociali e i loro mutui rapporti. Quando esaminiamo il sistema filosofico di questo o quel pensatore borghese, abbiamo a che fare con il quadro della struttura classista della società, dipinto con l'ausilio di segni convenzionali e riproducente la profession de foi sociale di un dato gruppo borghese [...].

V falso

|||| falso!

* Cioè la filosofia (*n.d.t.*).

Non si possono prendere questi quadri come qualcosa che potrebbe essere utilizzato e accordato con la concezione proletaria del mondo. Questo significherebbe cadere nell'opportunismo, tentare di conciliare l'inconciliabile [...].

sic!

Il primo, brillante tentativo di una simile rivalutazione si è avuto alcuni anni fa. L'articolo del compagno A. Bogdanov, *Il pensiero autoritario* *, schiude senza dubbio una nuova èra nella storia della filosofia: dopo la comparsa di quest'articolo, la filosofia speculativa ha perduto il diritto di operare con i suoi due concetti fondamentali di « spirito » e « corpo »; è stato accertato che questi concetti sono sorti sul fondamento dei rapporti autoritari e dell'antitesi tra i « vertici » che organizzano e la « base » che esegue. Con mirabile coerenza la critica borghese ha passato sotto silenzio il lavoro di questo marxista russo [...].

!!

che assurdità!

In queste condizioni, l'analisi sociale genetica dei concetti e sistemi filosofici non è solo auspicabile, ma addirittura necessaria. È uno dei còmpiti tra i piú difficili e complessi [...]. I sistemi oggi di moda, come, per esempio, il neokantismo o il machismo [...].

Il presente schizzo non è destinato a una cerchia limitata di specialisti [...]. Per la filosofia rivela interesse il demos [...]. La nostra esposizione avrà un carattere alquanto elementare [...]. Il punto di vista da noi sostenuto [...] potrà essere piú agevolmente assimilato, se verrà illustrato con un materiale non ingombrante, ma sobriamente selezionato [...].

X

* Pubblicato nella sua raccolta di articoli: *Dalla psicologia della società*.

I. Gli «elementi» organizzatori e organizzati

[11-14] Si manifestò la disuguaglianza economica: gli organizzatori si vennero pian piano trasformando in proprietari degli strumenti di produzione *, che appartenevano in precedenza alla società [...].

I rapporti di produzione della società | «autoritaria» | [...]. Il || selvaggio || primitivo comincia a intravedere dappertutto il manifestarsi di una volontà organizzativa. « [...] L'esecutore è accessibile ai sensi, è un organismo fisiologico, un corpo; l'organizzatore è a essi inaccessibile, è presupposto all'interno del corpo, è una persona spirituale [...] »

| ?? |
sono palesi assurdità!!

pubblicistica e frasi vuote

È molto «generico»!! Frasi. Il selvaggio e il comunismo primitivo sono resi indeterminati. Cosí anche il materialismo e l'idealismo in Grecia.

Il concetto di spirito assume un carattere sempre piú astratto.

Quando nella storia della filosofia greca è stata posta la ben nota domanda: com'è possibile che dalla sostanza pura, immutabile e immateriale scaturisca la molteplicità dei fenomeni mutevoli del mondo materiale? in che rapporto

solo l'idealismo!

* In questo ci discostiamo alquanto dall'interpretazione proposta dal compagno Bogdanov: egli non attribuisce a quest'ultima circostanza il significato che essa ha senza dubbio avuto. Anzi, il compagno Bogdanov neanche la menziona. Di tale questione ci è occorso di parlare in altra sede: *Dalla storia e dalla pratica della lotta di classe* (nei capitoli dedicati alla genesi delle classi dominanti), ed. S. Dorovatskij e A. Čarušnikov.

sta l'« essere » con il « divenire »? — questo non è stato, a dispetto delle assicurazioni di tutti i possibili storiografi della filosofia, lo slancio piú sublime del nobile pensiero umano, lo sforzo piú disinteressato vòlto a disvelare il grande mistero dell'universo e a rendere cosí felice in eterno il genere umano. Le cose sono andate molto piú semplicemente! Quest'impostazione del problema rivela soltanto che nelle città greche il processo di stratificazione sociale si era sviluppato a tal punto che l'abisso tra i « vertici » e la « base » della società era diventato piú profondo, e la vecchia ideologia degli organizzatori, che corrispondeva a rapporti sociali meno differenziati, aveva perduto il diritto di esistere. In passato, non ostante la differenza profonda tra la sostanza e il mondo dei fenomeni, la loro connessione immediata non suscitava dubbi. Adesso invece veniva negata la presenza di questa connessione. La sostanza e il mondo dei fenomeni sono cosí dichiarati grandezze incommensurabili. La loro correlazione è ritenuta possibile solo attraverso una serie di anelli intermedi. O, per esprimersi in un linguaggio piú filosofico, noi non possiamo determinare la loro connessione reciproca né con i sensi né con il pensiero corrente: si richiede, per questo, la cooperazione di una qualche « idea » particolare, di una particolare intuizione.

cosí, cosí. E il materialismo greco?

e gli scettici??

II. Gli « elementi » organizzatori e organizzati nel periodo della produzione manifatturiera

[15-17] Lo stesso problema, il problema dell'incommensurabilità tra il « principio » spirituale e quello materiale, dell'assenza di una

connessione immediata tra i due, è stato formulato e risolto dai fondatori della filosofia moderna [...].

Delle simpatie spiritualistiche del Rinascimento e delle epoche successive si parla per solito di sfuggita, ma esse sono molto caratteristiche * [...].

L'artigiano medievale, pur essendo un organizzatore, svolgeva al tempo stesso funzioni esecutive: lavorava insieme con i suoi apprendisti. Il manifatturiere borghese conosce funzioni di un solo tipo, è un organizzatore puro. Nel primo caso il terreno per il modo dualistico « di rappresentare i fatti », che è stato chiarito dal compagno A. Bogdanov, è, in realtà, dato, ma tuttavia l'antitesi tra organizzatore ed esecutore è alquanto attenuata, e quindi l'antitesi tra il principio spirituale e quello corporeo, tra l'attivo e il passivo, antitesi che corrisponde alla prima, nel campo dell'ideologia, non poteva calarsi in una forma netta [...].

che assurdità!

Nella bottega dell'artigiano medievale non c'era posto per i rappresentanti del cosiddetto lavoro non qualificato. Nella manifattura invece questo lavoro trova applicazione. I lavoratori non qualificati costituiscono lo « strato piú basso ». Su di essi si dispongono gli altri strati, gli altri gruppi operai, che si differenziano tra loro per il grado di qualificazione. Già in questo ambiente si costituiscono alcuni gruppi di organizzatori. Procedendo piú oltre, lungo questa scala, vediamo il gruppo dei dirigenti tecnici dell'impresa e quello degli amministratori. Il proprietario dell'impresa viene cosí

frase vuota

per es., i *qualificati* e i loro *apprendisti*

p. 19

ma secondo uno spirito diverso dal tuo

* Ricordiamo che Marx, nel primo libro del *Capitale* [142], e K. Kautsky mettono in risalto la dipendenza delle astratte concezioni religiose dallo sviluppo della produzione mercantile.

« esentato » non solo da ogni lavoro fisico, ma anche da molte incombenze puramente organizzative [...].

[19] In opposizione ai pensatori medievali, i « padri » della filosofia moderna riservano nei loro sistemi moltissima attenzione al mondo dei fenomeni transitori, ne studiano minuziosamente la struttura, lo sviluppo, le leggi della correlazione tra le sue parti, e creano una filosofia della natura. La stessa « elevata » posizione dei dirigenti delle manifatture, che ha suggerito ai padri della filosofia moderna l'idea « pura » della volontà organizzativa, ha ispirato loro, in ugual modo, la spiegazione meccanicistica dei processi della realtà materiale, ossia dei processi che si svolgono nell'ambiente della massa organizzata.

× ×

Il fatto è che il dirigente della manifattura è solo l'ultimo anello di una catena abbastanza lunga di anelli organizzativi. Rispetto a lui gli altri organizzatori sono subordinati e, a loro volta, gli si contrappongono, come organizzati [...]. Ma, in quanto la loro funzione è distinta dalla funzione del massimo dirigente, in quanto essa si riduce alla partecipazione a quel lavoro tecnico da cui il massimo dirigente « è stato esentato », il carattere « spirituale » di questi organizzatori si attenua, e la loro attività viene valutata come attività della « materia » [...].

chi? cfr. p. 17

assurdità!

[21-24] Il sistema borghese è in generale un Giano bifronte [...]. In verità, una formulazione conseguente del dualismo la rinveniamo soltanto nel cartesianesimo, cioè in un sistema creato proprio agli albori della nuova èra eco-

nomica; in verità, i sistemi filosofici successivi, a cominciare da quello spinoziano, dichiarano contraddittoria l'opposizione cartesiana tra Dio e il mondo, tra lo spirito e il corpo. [...] E i sistemi materialistici e positivistici della filosofia borghese non sono, a loro volta, una testimonianza del trionfo sul punto di vista dualistico. La differenza tra la metafisica borghese e la borghese « concezione positivistica del mondo » non è poi cosí grande come si potrebbe credere al primo sguardo. [...] L'attacco da parte del materialismo non è rivolto contro il presupposto fondamentale formulato dalla metafisica: il concetto di una volontà organizzatrice non è cancellato dal materialismo. Esso si presenta con altre denominazioni: lo « spirito » viene, ad esempio, sostituito dalla « forza » [...].

NB

Nel secolo XVII, al tempo del suo Sturm-und-Drang, la borghesia inglese predicava una dottrina, secondo cui tutto nel mondo deve spiegarsi come un movimento di particelle materiali, che si svolge con meccanica necessità. La borghesia inglese ha posto allora le fondamenta della grande azienda capitalistica [...]. Tutto il mondo viene raffigurato come un'organizzazione di particelle materiali, congiunte insieme secondo leggi immanenti [...].

In questa volgarizzazione della storia della filosofia si dimentica del tutto la lotta della borghesia contro il feudalesimo.

Con analoghi trattati ha inondato il mercato librario la borghesia francese nella seconda metà del secolo XVIII. [...] Ma noi già sappiamo che cosa sia la struttura interna delle imprese: è il regno della materia e dei processi meccanici. Di qui la generalizzazione: l'uomo è una macchina, la natura è una macchina [...].

non di qui

Il movimento della materia è condizionato dalla materia stessa, o, piú esattamente, dalla sua propria forza (Holbach). Come si vede, la volontà organizzatrice si è trasformata di nuovo e sensibilmente, ma la sua presenza è constatata e ritenuta assolutamente necessaria [...].

?> I manifatturieri | non | hanno operato come « Stürmer-und-Dranger » rivoluzionari [...].

E la loro lotta contro il pretume? Šuljatikov falsifica la storia!

III. Il cartesianesimo

[25-29] Gli organizzati *hanno bisogno* di un organizzatore [...].

Gli anelli organizzativi intermedi — le « anime individuali » — possono svolgere la loro funzione organizzativa solo in presenza di un centro organizzativo supremo. Solo quest'ultimo può metterli in contatto con il proletariato — con la « materia » — nell'àmbito di un tutto organizzato, cioè della manifattura [...].

NB è un'assurdità! *proletariato = materia*

Il concetto cartesiano dell'uomo non è altro che un'ulteriore estensione di una determinata forma di pensiero, di un « determinato modo di rappresentare i fatti, di un determinato tipo di unione di questi fatti nella psiche ». Abbiamo già visto che nel sistema di Descartes il mondo è organizzato secondo il tipo dell'impresa manifatturiera [...].

assurdità

Abbiamo qui il culto del lavoro intellettuale [...].

Io sono un organizzatore e, in quanto tale, posso esistere soltanto se svolgo funzioni organizzative, e non esecutive: ecco che cosa significa la nota tesi cartesiana, quando sia tradotta nel linguaggio dei rapporti di classe [...].

L'opinione corrente, ingenua, rappresenta il mondo esterno cosí come esso si delinea attraverso il prisma dei sensi [...].

Il concetto di operaio solo come di un sellaio o di un tappezziere cede il posto al concetto di operaio in generale. Il mestiere non costituisce piú l'« essenza » della forza-lavoro [...].

e le « idee » di Platone?

[31-33] Il tempo, chiarisce Descartes, non può essere considerato una proprietà della materia: esso è un « modus del pensiero », un concetto di genere, creato dal pensiero [...].

Da ora in avanti la filosofia è una fedele ancella del capitale. [...] La revisione dei valori filosofici è stata determinata dagli spostamenti prodottisi nei vertici degli organizzatori e nella base degli organizzati. Nuovi organizzatori, nuovi organizzati: nuovi concetti di Dio e dell'anima, nuovi concetti della materia [...].

IV. *Spinoza*

[37] Ogni rapporto tra l'anima e il corpo si istituisce soltanto attraverso Dio. Ogni rapporto tra gli anelli organizzativi intermedi e la massa organizzata si istituisce soltanto con la sanzione del supremo organizzatore! [...]

Il movimento della materia e l'attività dell'anima sono solo due aspetti di *uno stesso processo*. Non si può parlare di alcuna interazione tra l'anima e la materia.

[41-42] L'esperienza, la percezione sensibile è per lui * la condizione immancabile della conoscenza delle cose [...].

Ma [...] quando Spinoza muore, allora, come è risaputo, dietro il carro funebre, che reca le sue spoglie, procede con grande pompa la fine fleur della borghesia olandese. Se però si esamina piú da vicino la cerchia degli amici e corrispondenti di Spinoza, ci si imbatte di nuovo nella fine fleur della borghesia, non solo olandese, ma mondiale [...]. La borghesia ha onorato Spinoza come il suo bardo.

puerilità

La concezione spinoziana del mondo è il canto del capitale trionfante, di un capitale che tutto divora e centralizza. Al di fuori dell'unica sostanza non c'è essere, non ci sono cose: al di fuori della grande impresa manifatturiera non possono esistere produttori [...].

V. *Leibniz*

frase vuota

[45] Il Dio di Leibniz è il proprietario di un'impresa modello e l'organizzatore piú eccellente [...].

VI. *Berkeley*

[51] Al periodo dello Sturm-und-Drang della borghesia capitalistica inglese è corrisposto

* Cioè per Spinoza (*n.d.t.*).

il materialismo di Hobbes. Il terreno per la manifattura è ormai sgombro, per i manifatturieri vengono tempi piú tranquilli: il materialismo di Hobbes è sostituito dal sistema incoerente di Locke. L'ulteriore rafforzamento della posizione della manifattura crea la possibilità che si manifestino tendenze antimaterialistiche.

1)

2) che spiegazione! Materialismo primitivo à la *Loria*

3)

[56] « L'attrazione e la repulsione degli operai deve prodursi senza alcun ostacolo »: nei complessi di sensazioni non vi sono elementi assoluti. Tutto è relativo.

e il relativismo presso i greci?

VII. Hume

[61] La sua * affinità con tutti i pensatori esaminati nei precedenti capitoli è incontestabile [...].

vuoto e inesatto

La posizione dello scetticismo filosofico, posizione a cui aderisce Hume, corrisponde proprio a un'analoga rappresentazione dell'organismo capitalistico.

#

D'ogni erba fascio! Idealismo e scetticismo, tutto «corrisponde» alla manifattura! È semplice, troppo semplice, compagno Šuljatikov!

* Ossia di Hume (*n.d.t.*).

IX. *Fichte, Schelling, Hegel*

? e Fichte?

[81] Nascono i sistemi del cosiddetto idealismo oggettivo [...].

Fichte? ×

[88] Gli idealisti oggettivi [...].

assurdità

[94] Ma noi sappiamo che in tutti i sistemi della concezione borghese del mondo la « materia » viene considerata come un elemento subordinato (persino tra i materialisti, che, lo ripetiamo, sottolineano la posizione subalterna della materia, introducendo il concetto di « forza ») [...].

e il concetto di « movimento »?

[98-99] Dal metodo antitetico di Fichte e dalla dottrina schellinghiana del potenziamento alla dialettica di Hegel c'è solo un passo. E a proposito di questa dialettica, dopo quanto si è già detto sul metodo antitetico nel presente capitolo, ci resta solo da fare alcune considerazioni integrative. Abbiamo già chiarito il « sostrato reale » della dialettica.

che assurdità!

Hegel ha solo dato un fondamento piú completo alla teoria dello sviluppo mediante gli « opposti », teoria già delineata dagli altri due idealisti oggettivi [...].

Fichte: un idealista oggettivo!!!

L'innovazione apportata da Hegel sottolinea il seguente fatto desunto dal campo dei « rapporti reali ». La differenziazione di funzioni e mansioni nella manifattura raggiunge il suo culmine. Si compie una stratificazione in ogni singolo gruppo di esecutori e in ogni singolo gruppo di organizzatori. Le funzioni appartenenti a ciascun gruppo determinato vengono distribuite tra gruppi diversi, di nuova costituzione. Ogni gruppo si frantuma e ne gene-

ra di nuovi. E l'ideologo dei manifatturieri considera questo processo di frantumazione come un processo di *sviluppo interno* di questo o quell'« elemento » [...].

(che assurdità!

X. *La rinascita della filosofia «manifatturiera»*

[100-102] La filosofia speculativa perde credito nella società borghese. In verità, questo non accade di colpo. Ma neanche la macchina ha conquistato di colpo il territorio dell'industria [...].

X che assurdità!

Come si spiega il carattere positivo dei nuovi sistemi ideologici? Con la semplice legge dei contrasti, con la semplice tendenza « a fare l'inverso » di ciò che è stato il « simbolo di fede » del giorno prima? [...]

I complessi « individualizzati » — Ivan, Pëtr, Jakov — scompaiono. Al loro posto subentra nelle officine l'operaio in generale. Alla « materia » vengono restituite le « qualità » che le erano state espropriate [...].

La materia viene riabilitata. La società borghese introduce il culto di un nuovo idolo: l'« ambiente » [...]. In verità, neanche in questo caso si perde mai di vista che la materia è pur sempre materia, cioè massa organizzata, e, come tale, non può esistere senza il « dirigente ». Cosí, presso la materia viene comandata, in qualità di specialista per le questioni organizzative, la « forza ». Si scrivono trattati su « Stoff und Kraft » (« materia e forza ») [...].

X

che assurdità!

X

[104] Il paragone tra la moderna organizzazione delle fabbriche e la struttura interna della manifattura impone già a priori la risposta: la nuova variante della concezione borghese del mondo deve riprodurre i tratti essenziali della concezione del mondo dell'epoca della manifattura [...].

che assurdità!

[106] Il neokantismo è sostituito da una « svolta » verso i sistemi del pensiero « prekantiano ».

XI. W. Wundt

NB

[108] « [...] *l'oggetto non può essere mai separato dalla rappresentazione e la rappresentazione dall'oggetto* [...] »

[113-114] I ragionamenti riportati già caratterizzano con sufficiente chiarezza Wundt come un filosofo che si è prefisso di lottare contro il materialismo, o, per usare un'espressione di moda, per la « Überwindung des Materialismus », per il « superamento del materialismo », e che tuttavia non si è proclamato seguace di quella scuola che viene considerata l'avversaria tradizionale del materialismo [...].

Nel campo della filosofia, di una siffatta equiparazione tra gli anelli organizzativi intermedi e i rappresentanti del lavoro « fisico », gli « umili esecutori », parla appunto la tendenza a caratterizzare « soggetto » e « oggetto », « psichico » e « fisico », come qualcosa che costituisce un tutto « indiviso », la tendenza a ridurre la antitesi tra i fenomeni indicati a una finzione conoscitiva. La dottrina di Avenarius sulla coordinazione fondamentale, la dottrina di Ernst

assurdità

Mach sulla correlazione tra fisico e psichico, la dottrina di Wundt sulle rappresentazioni-oggetti sono tutte dottrine dello stesso ordine [...].

è *vero*, ma non in questa *enunciazione*

[116] Sinora alle concezioni monistiche di Wundt non si è potuta non riconoscere una certa coerenza. Analogamente, non si può sospettarlo di simpatie idealistiche [...].

ah! ah! eclettico

è falso

[118] Proprio un salto di questo tipo compie Wundt, nel formulare sulle tracce della dottrina delle « rappresentazioni-oggetti » i suoi ragionamenti sopra il « parallelismo psicofisico » [...].

[121] Gli « attributi » si trasformano in « serie », ma questa riforma ha in sostanza un carattere verbale [...].

[123-124] Al principio spirituale viene riconosciuto il primato [...].

è vero

Tutto il corporeo ha necessariamente un suo correlato psichico. *Nessun* operaio, per semplice che sia la funzione da lui svolta, può produrre oggetti, può applicare la sua forza-lavoro, può esistere, ove non si trovi sotto la « direzione » immediata e minuziosa di un determinato organizzatore [...].

Ma la serie psichica sono gli « organizzatori », e la « presenza » di questi ultimi non significa altro che soggezione per la « serie fisica », per gli operai [...].

[128-131] Cosí, secondo Wundt, la filosofia deve varcare i confini dell'esperienza, « integrare » l'esperienza. L'analisi filosofica deve essere proseguita sin quando rinveniamo l'idea dell'*unità*, che abbraccia entrambe le serie tra loro

indipendenti. Enunciata una tale opinione, Wundt si affretta a formulare una riserva per lui importante: egli dichiara che l'unità del mondo può essere da noi pensata *o* come unità materiale o come unità spirituale: non c'è una terza soluzione del problema [...].

×

Wundt si rifiuta di chiamare sostanza la sua idea dell'unità del mondo. Egli la determina come idea della ragione pura, cioè in senso kantiano. Come il Dio kantiano è l'idea di un principio superiore, « regolativo », non sostanziale, cosí anche l'onniunità wundtiana è l'idea di un tutto non sostanziale, in virtú del quale tutti i fenomeni ricevono un senso vitale, un valore irrefutabile. Alla luce di quest'idea svanisce la « vuota e sconsolata » concezione del mondo, che ravvisa la vera essenza dei fenomeni nel loro esteriore disordine, nella loro connessione meccanica. Al suo posto noi ci appropriamo una concezione del meccanismo cosmico come di un involucro esterno dell'attività e della creazione spirituale [...].

Inoltre, Wundt sottolinea con vigore l'elemento dell'*attualità*. L'idea dell'unità universale, l'idea del « fondamento del mondo » si riduce in lui all'idea della *volontà universale* [...].

×

Ci permettiamo di non addentrarci nell'esame delle formulazioni da lui proposte, non illustreremo la sua teoria del « volontarismo » [...].

assurdità!
e Schopenhauer?

Pertanto gli ideologi dell'attuale avanguardia della borghesia capitalistica non possono parlare di elementi organizzati « costanti », ma devono invece caratterizzare tali elementi come un ~~che~~ di sommamente mutevole, come qualcosa che si trova in uno stato di perenne movimento [...].

XII. L'empiriocriticismo

[133-142] La critica di Wundt non ha avuto alcuna forza demolitrice, ha tirato contro un obiettivo immaginario. L'attacco di Wundt e la successiva risposta da parte della scuola di Avenarius * non hanno significato uno scontro tra concezioni del mondo appartenenti a due classi diverse o a due diversi grossi raggruppamenti di una stessa classe. Il sostrato economico-sociale di questa contesa filosofica è consistito, nella fattispecie, nella differenza relativamente insignificante tra i tipi piú avanzati e quelli meno avanzati delle moderne organizzazioni capitalistiche [...].

V inesatto

è vero!

vero

Dobbiamo dire di piú: la filosofia empiriocriticistica è da intendere, *anzitutto, come apologia* dell'idea indicata. Il concetto di dipendenza funzionale è la *negazione* della dipendenza causale [...].

||| è cosí

davvero??

La conclusione di Höffding deve essere considerata, in generale, giusta. Infelice è soltanto il suo rimando ai « motivi della finalità »: questi motivi sono nebulosi e indeterminati.

Naturalmente, ma da ciò non consegue che la funzionalità non possa essere una *specie* della causalità.

Nel caso concreto Avenarius ha fatto solo una concessione alla terminologia materialistica, una concessione condizionata dalla sua posizione sociale [...]. Rispetto allo spiritualismo volgare, le vedute dei « parallelisti » potrebbero sembrare a molti materialistiche. Lo stesso val-

|| davvero?

||

Poi Willy, Petzoldt (due volte), Kleinpeter

* Il primo a rispondere è stato Carstanjen [143].

ga per le vedute dell'empiriocriticismo. La possibilità di ravvicinare queste posizioni con il materialismo è particolarmente grande [...]. E tra i larghi strati del pubblico che legge, a proposito dell'empiriocriticismo, si è radicata l'opinione che si tratti di una scuola materialistica. Di piú, persino i filosofi-specialisti valutano erroneamente questa tendenza: il patriarca stesso della filosofia contemporanea, Wilhelm Wundt, le ha dato il nome di « materialismo ». La cosa infine piú interessante è che gli empiriocriticisti, pur prendendo le distanze dal materialismo, al tempo stesso si servono talora della sua terminologia, e talvolta cominciano addirittura a vacillare nelle loro posizioni antimaterialistiche [...].

uhm?

falso!

perché?

questo non l'hai capito tu!

ahi!

Ecco il sostrato reale che ha suggerito all'empiriocriticismo l'idea di classificare la conoscenza umana fondandosi sul principio della classificazione « biologica ». Ma, lo ripetiamo, con il materialismo questa « biologia » non ha niente in comune [...].

Il dualismo, insegna Avenarius, è frutto di un determinato processo del nostro pensiero astraente, dell'« introiezione » [...].

Ma l'antitesi tra mondo « esterno » e « interno » è una purissima finzione.

L'analisi di quest'antitesi è eccezionalmente importante, in quanto deve condurre a fondare la concezione monistica del mondo. I commentatori del sistema filosofico di Avenarius sottolineano con forza tale circostanza. « Mediante la scoperta dell'inaccessibilità dell'introiezione — dichiara uno di loro * — si raggiungono due scopi [...] »

* Rudolf Wlassak: citato da Mach in *Analyse der Empfindungen,* p. 52.

L'organizzatore subordinato, quando ci si ponga dal suo punto di vista « assoluto », ossia quando lo si consideri come un organizzatore indipendente dalla « volontà » che lo dirige, ha dinanzi a sé, negli operai, soltanto una « cosa », o un « corpo ». Ma si prenda un secondo caso: l'organizzatore subordinato è per la « volontà » suprema non solo un organizzato, ma anche un organizzatore [...]. L'ex « oggetto », convertito ora in « soggetto », « organizza » la materia: l'uomo contiene in sé l'albero, ma un albero trasformato, la « rappresentazione » di un albero [...].

ahi, è sospetto! Spiegazioni triviali senza analisi dell'essenza!

La « pienezza dell'esperienza umana » è dimostrata anche dalla dottrina di Avenarius sulla coordinazione fondamentale [...].

In Avenarius, come anche in Wundt, le « serie » risultano, in sostanza, « incommensurabili ». E, in luogo della concezione materialistica del mondo, che ci si dovrebbe aspettare, tenuto conto delle categoriche affermazioni circa la « pienezza dell'esperienza », sulla scena avanzano concezioni, le quali attestano le simpatie idealistiche dell'empiriocriticismo [...].

Tuttavia nelle loro costruzioni idealistiche Wundt e Avenarius prendono strade diverse. L'autore del *Sistema della filosofia* rivela una certa propensione per i motivi kantiani. L'autore del *Concetto umano del mondo* enuncia opinioni che lo ravvicinano alla posizione occupata un tempo da Berkeley.

vero!

Affrettiamoci però a formulare una riserva. Non abbiamo alcuna intenzione di asserire che le opere del vescovo di Cloyne abbiano determinato il punto di vista di Avenarius, che esse abbiano esercitato un influsso diretto su quest'ultimo. Tuttavia, l'affinità tra le posizioni idealistiche dei due filosofi è incontestabile. Di quest'affinità parla la dottrina già menzionata

vero!

della coordinazione fondamentale, presa nel suo complesso.

Qui, in Šuljatikov, c'è un malinteso.

Con la stessa linearità di Berkeley Avenarius enuncia la tesi secondo cui fuori del soggetto non vi sono oggetti. Ogni « cosa » deve immancabilmente « rapportarsi » al sistema nervoso centrale, che adempie l'ufficio di un centro funzionale [...].

bien!

uhm? uhm?

[144-149] Un « dirigente » supremo non figura né sotto la forma dell'idea kantiana di ragione, ossia della « forma » kantiana, né in quella dell'« unità universale » wundtiana. Ma egli tuttavia esiste ed è anzi l'elemento principale del sistema filosofico. Tutti i fenomeni vengono appunto riguardati *dal suo punto di vista.* La sua presenza « invisibile » viene postulata attraverso un altissimo giudizio sull'elemento organizzatore, formulato insieme con la rappresentazione degli organizzatori organizzati. In questo quadro *generale* del mondo, cosí come risulta dai ragionamenti filosofici di Avenarius, in primo piano emerge proprio il carattere organizzativo dei fattori che organizzano [...].

malinteso

Il mondo appare in Avenarius come un agglomerato del sistema nervoso centrale. La « materia » è assolutamente priva di tutte le « qualità », tanto « primarie » quanto « secondarie », che erano un tempo considerate un attributo inseparabile della materia. Assolutamente tutto viene determinato nella materia dallo « spirito », o, secondo la terminologia dell'autore della *Critica dell'esperienza pura,* dal sistema nervoso centrale [...].

NB

Il punto di vista dell'idealismo, nello stile di Berkeley, viene svolto dall'autore della *Critica dell'esperienza pura* con grande coerenza [...].

La dottrina di Mach dell'« *io* » come simbolo logico [...].

Come Avenarius, Mach conosce due « serie »: psichica e fisica (due specie di combinazione degli elementi). Come in Avenarius, queste serie sono incommensurabili e al tempo stesso non sono altro che una finzione del nostro pensiero. Di volta in volta viene proposta la posizione monistica oppure quella dualistica: di volta in volta gli anelli organizzativi intermedi sono caratterizzati come l'elemento organizzato oppure come l'elemento organizzatore. E, da ultimo, come in Avenarius, viene in Mach proclamata la dittatura della « volontà organizzatrice ». Si delinea un quadro idealistico del mondo: il mondo è un complesso di « *sensazioni* ».

malinteso
ahi!

L'obiezione di Mach non può esser detta efficace. Il concetto centrale del suo sistema filosofico, la famigerata « sensazione », non è affatto la negazione non solo dell'elemento organizzatore, ma nemmeno del supremo elemento organizzatore [...]. La critica della rappresentazione dell'« io » è imposta a Mach dalla concezione degli organizzatori subordinati come « massa » organizzata [...].

malinteso

assurdità!

Insieme con le costruzioni speculative di Wundt, Avenarius, Mach avremmo potuto analizzare, per esempio, le opinioni di alcuni illustri rappresentanti della filosofia europea occidentale contemporanea come Renouvier, Bradley o Bergson [...].

NB

Il campo filosofico è un'autentica « Bastiglia » dell'ideologia borghese [...]. Occorre te-

×

ner presente che, per parte loro, gli ideologi borghesi non dormono e consolidano le proprie posizioni. Essi si stanno oggi persuadendo sempre piú che la loro posizione è assolutamente inespugnabile. Le simpatie « idealistiche » di alcuni pubblicisti, che militano sotto la bandiera del marxismo, creano, a loro volta, un terreno favorevole al radicarsi di tale persuasione [...].

Indice

manca

Tutto il libro è un esempio di smisurata volgarizzazione del materialismo. Invece di una analisi concreta dei periodi, delle formazioni, delle ideologie *vuote frasi* sugli « organizzatori » e comparazioni ridicolmente forzate e assurdamente sbagliate.

Una caricatura del materialismo nella *storia*.

Ed è un peccato, perché vi è un'aspirazione al materialismo.

Abel Rey

La filosofia moderna [144]

Abel Rey, *La philosophie moderne,* Paris, 1908.

Prefazione

[6-7] La scienza, creazione dell'intelligenza e della ragione, serve soltanto ad assicurare il nostro potere effettivo sulla natura. Essa ci insegna soltanto a far uso delle cose, ma non ci dice niente della loro essenza [...].

Pertanto, in questo studio, ho dovuto opporre essenzialmente il punto di vista positivo, «scientistico», e il punto di vista «pragmatico». Ho cercato, nei limiti del possibile, di essere imparziale [...].

NB

I. Il centro attuale delle discussioni filosofiche

§ 5. L'antinomia fondamentale del pensiero filosofico attuale

[28-29] Quali sono, data l'impostazione attuale del problema filosofico generale, le alternative possibili? Non ve ne può essere che una, giacché si tratta di mantenere nella piú stretta unità possibile la scienza e l'attività pratica, senza sacrificare l'una all'altra, senza contrapporle tra loro. O l'attività pratica sarà la conseguenza della scienza, o, invece, la scienza sarà

la conseguenza dell'attività pratica [...]. Nell'un caso abbiamo i sistemi razionalistici, intellettualistici e positivistici: il dogmatismo della scienza. Nell'altro caso abbiamo i sistemi del pragmatismo, del fideismo, o dell'intuizione attiva (come quello di Bergson): il dogmatismo dell'atto. Per i primi si tratta di sapere per agire: la conoscenza genera l'azione. Per i secondi il sapere consegue alle necessità dell'azione: l'azione genera la conoscenza.

NB

E non si creda che questi ultimi restaurino il disprezzo per la scienza e la filosofia dell'ignoranza. Essi fanno infatti derivare la scienza dalla pratica solo dopo un'indagine seria, sulla base di un'erudizione scientifica spesso eccellente, di una riflessione critica profonda sulla scienza, e persino dopo aver intensamente « meditato questa scienza », secondo un'espressione cara ad alcuni di questi filosofi. Se cosí facendo essi infirmano la scienza, lo fanno solo indirettamente, perché molti credono, invece, di attribuirle tutto il suo valore [...].

NB

§ 6. *L'interesse delle discussioni filosofiche contemporanee*

[33-35] Ammettiamo in realtà, per un istante, che la tesi pragmatica sia esatta e che la scienza altro non sia che un'attività speciale, una tecnica appropriata a certi bisogni. Che cosa ne risulta?

Anzitutto, la verità non è altro che una parola. Un'affermazione vera è soltanto la ricetta di un artificio che avrà successo. E, in quanto esistono vari artifici che possono assicurarci il

successo in presenza delle stesse circostanze, in quanto si dànno, a seconda degli individui, bisogni molto diversi, noi dovremo adottare l'aforisma pragmatico: tutte le proposizioni, tutti i ragionamenti che ci conducono agli stessi risultati pratici saranno equivalenti e ugualmente veri, e tutti quelli che condurranno a risultati pratici saranno legittimi in ugual misura. Da questo nuovo significato del termine *verità* risulta che le nostre scienze sono costruzioni contingenti e fortuite, che esse potrebbero essere tutt'altra cosa da quel che sono ed essere altrettanto vere, cioè altrettanto efficaci, come mezzi di azione.

Il fallimento della scienza come forma reale di sapere, come potere di verità, ecco una prima conclusione. La legittimità di altri procedimenti, molto diversi dall'intelligenza e dalla ragione, come il sentimento mistico, ecco una seconda conclusione. Per conseguire tali conclusioni è stata, in fondo, costruita tutta la filosofia di cui esse sono in apparenza il coronamento [...].

(1)

(2)

Com'è facile ripagare con la loro moneta questi liberi pensatori! Le verità scientifiche! Ma della verità esse hanno soltanto il nome. Sono anch'esse credenze, e per giunta di ordine inferiore, credenze che si possono utilizzare soltanto per l'azione materiale e che valgono esclusivamente come strumenti tecnici. Credenza per credenza, il dogma religioso, l'ideologia metafisica o morale sono di molto superiori a esse.

NB

NB

In ogni caso non sono disturbati dalla scienza, giacché il privilegio di quest'ultima è caduco.

In realtà, il grosso dell'esercito pragmatista si affretta a restaurare, di contro all'esperienza scientifica, l'esperienza morale, l'esperienza metafisica e, soprattutto, l'esperienza religiosa [...].

NB

[37] I metafisici si rimprovererebbero per non aver tratto profitto da questa trovata. Oltre che alla restaurazione religiosa il pragmatismo serve alla restaurazione metafisica. Il positivismo aveva invaso, nel secolo XIX, dopo Kant e Comte, quasi l'intero campo della conoscenza [...].

[39-40] La posizione pragmatistica e le altre posizioni, che, senza essere altrettanto filosofiche, originali e interessanti, conducono a conseguenze affini, hanno dunque sempre come risultato la riabilitazione delle antiche forme normative del pensiero umano, che il positivismo scientifico ha fatto vittoriosamente arretrare dopo la metà del secolo XVIII: la religione, la metafisica, il dogmatismo morale, ossia in sostanza l'autoritarismo sociale. Ecco perché questo è uno dei poli tra cui oscilla tutto il pensiero, tutta la filosofia odierna. È il polo della reazione dogmatica, dello spirito d'autorità, in tutte le sue forme [...].

Viceversa, il polo opposto del pensiero filosofico moderno, la posizione puramente scientifica, che, in quanto fa della pratica una conseguenza del sapere, subordina tutto alla scienza, si caratterizza soprattutto come uno sforzo di emancipazione e di liberazione. Proprio da questa parte troviamo gli innovatori. Essi sono gli eredi dello spirito del Rinascimento e hanno in particolare, come padri e maestri diretti, i filosofi e gli scienziati del secolo XVIII, il grande secolo della liberazione, di cui Mach ha detto assai giustamente: « Chiunque abbia potuto partecipare a questo slancio e a questa liberazione, anche solo attraverso la letteratura, per tutta la vita considererà con un senso di elegiaco rimpianto il secolo XVIII » [...].

!!?

§ 8. Il metodo. Riassunto e conclusioni

[48-49] Si tratterà della sua * portata oggettiva. Gli uni penseranno che essa sia inadeguata a esaurire la realtà, che ne è oggetto, sebbene ne ammettano, da un certo punto di vista, la necessità [...].

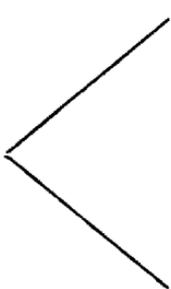
II. Il problema del numero e dell'estensione. Le proprietà quantitative della materia

§ 2. La vecchia discussione tra l'empirismo e l'innatismo

[55] Ma l'eliminazione di ogni elemento empirico non è anch'essa un limite irraggiungibile? Il matematico, fanno rilevare i razionalisti, potrebbe continuare ad accrescere le ricchezze della sua scienza, pur se il mondo materiale venisse annientato bruscamente. Sí, è indubbio, se il mondo fosse annientato ora; ma avrebbe egli potuto creare la matematica, se il mondo materiale non fosse mai esistito? [...]

§ 3. La forma attuale del problema filosofico del numero e dell'estensione: le posizioni « nominalistica » e « pragmatistica »

[61-62] Bergson, che forse piú di ogni altro ha contribuito a lanciare queste idee nella letteratura filosofica, non accetterebbe senza riserve il termine di « artificio ». Egli ritiene che la scienza sia qualcosa di piú e di meglio di un

* Cioè della scienza (*n.d.t.*).

artificio nei confronti della materia. Ma la materia non è per lui la realtà vera. È una realtà menomata, regressiva e morta. E, nei confronti della vera realtà, che è vivente, spirituale e creatrice, la matematica, la scienza tutt'intera, può avere soltanto un carattere artificiale e simbolico. Resta comunque vero che l'intelligenza, strumento primo forgiato dalle necessità della attività pratica nei confronti della materia, ha creato la matematica solo per agire sulla materia e non per conoscere ciò che è [...].

Non è, forse, la matematica che con piú vigore di tutte le scienze indirizza oggi certe menti verso il pragmatismo e verso quella sofistica del pragmatismo che è l'agnosticismo scientifico? In effetti, proprio nella matematica ci sentiamo piú lontani dal concreto e dal reale, piú vicini al giuoco arbitrario delle formule, del simbolo, cosí astratto da sembrare vuoto [...].

§ 4. *Razionalismo, logicismo, intellettualismo*

[65] L'estensione rigida e omogenea del geometra è insufficiente; si richiede l'estensione mobile ed eterogenea del fisico. Il meccanismo universale non implica che nella materia si dia soltanto geometria. Secondo le ipotesi moderne può altresí implicare che vi siano anche liberazione o trasformazione di energia o masse elettriche in movimento [...].

NB

§ 5. *Portata generale del problema della quantità: esso pone in fondo il problema della ragione*

[74] È anzitutto incontestabile che la ragione, per disinteressata che sia, svolge una fun-

zione utilitaria. Gli scienziati non sono né mandarini né dilettanti. E il pragmatismo non ha torto quando mostra l'utilità della ragione, la sua eminente utilità. Ha esso però diritto di affermare che la ragione svolge soltanto una funzione utilitaria? Non possono i razionalisti ribattere molto plausibilmente che l'utilità della ragione sta nel fatto che essa, deducendo proposizioni da proposizioni, deduce altresí le une dalle altre le relazioni tra i fatti naturali? La ragione ci consente quindi di operare su questi fatti, non perché questo sia il suo scopo, ma perché questo deriva da essa come conseguenza. La logica e la scienza della quantità, create dallo spirito, in quanto esso analizza semplicemente le relazioni che concepisce, mordono sulle cose, poiché le relazioni quantitative sono le leggi tanto delle cose quanto dello spirito. Se sapere è potere, ciò non accade perché, come ritiene il pragmatismo, la scienza sia stata creata da e per i nostri bisogni pratici, sicché la nostra ragione ha valore soltanto per la sua utilità, ma avviene perché la nostra ragione, imparando a conoscere le cose, ci fornisce i mezzi per operare su di esse [...].

NB

NB

§ 6. *Le idee del matematico Poincaré*

[75-79] Il grande matematico Poincaré * ha insistito particolarmente su questo carattere arbitrario delle matematiche.

NB

* Poincaré, *La science et l'hypothèse*, libro I, Paris, Flammarion.

Naturalmente, le nostre matematiche corrispondono bene alla realtà, nel senso che sono adatte a simboleggiare determinate relazioni del reale; a rigore, esse non sono state suggerite dall'esperienza; pure, lo spirito le ha inventate traendo occasione dall'esperienza. Non di meno le nostre matematiche, cosí come si son venute a poco a poco costituendo per esprimere agevolmente ciò che avevamo necessità di esprimere, sono soltanto una matematica particolare tra un'infinità di matematiche possibili, o, piuttosto, un caso particolare di una matematica molto piú generale, a cui hanno tentato di avvicinarsi i matematici del secolo XIX. Non appena ci si è resi conto di questo fatto, ci si è resi conto altresí che le matematiche, nella loro essenza e per la loro natura, sono assolutamente indipendenti dall'uso che se ne fa nell'esperienza e sono quindi assolutamente indipendenti dall'esperienza. Esse sono creazioni arbitrarie dello spirito, la manifestazione piú vivida della sua fecondità.

Poincaré

Assiomi, postulati, definizioni, convenzioni sono in fondo sinonimi. Ognuna delle matematiche immaginabili può quindi condurre a conseguenze che, adeguatamente tradotte mediante un sistema appropriato di convenzioni, ci consentirebbero di rintracciare le stesse applicazioni al reale [...].

Questa teoria è una buona critica del razionalismo assoluto e persino del razionalismo attenuato di Kant. Essa ci mostra che non esisteva alcuna necessità ineluttabile da cui lo spirito fosse indotto a sviluppare tra le matematiche quella che si adatta meglio a descrivere la nostra esperienza; in altri termini, la matematica non è espressione di una legge universale del reale, qualunque sia la concezione, cartesiana, kantiana, ecc. che ci facciamo del reale (benin-

teso, cosí come ci è dato). Ma Poincaré ci presenta questa conclusione in modo del tutto diverso dal *pragmatismo*.

Alcuni pragmatisti e persino tutti i commentatori di Poincaré che ho avuto occasione di leggere mi sembrano essersi sbagliati del tutto riguardo a questa teoria. Si dà qui un bell'esempio di deformazione da interpretazione. Su questo punto — come su altri dove l'errore è anche piú profondo — essi hanno fatto di Poincaré un pragmatista avant la lettre [...]. Per il pragmatista non c'è un pensiero puramente contemplativo e disinteressato; non c'è una ragione pura. Per lui esiste soltanto un pensiero che vuole mordere sulle cose e che àltera perciò la loro rappresentazione per il proprio comodo. La scienza e la ragione sono al servizio della pratica. Per Poincaré, invece, il pensiero deve esser preso, in una certa misura, in senso aristotelico. Il pensiero pensa e la ragione ragiona per sua propria soddisfazione; e avviene poi, oltre a ciò, che talune conseguenze dell'inesauribile fecondità della ragione possano riuscirci utili per fini diversi dalla pura soddisfazione razionale [...].

Poincaré e Kant

Si può non accettare completamente la teoria di Poincaré, ma non bisogna travisarla per invocare poi la sua autorità. Non si sono notate abbastanza le sue connessioni con il kantismo, di cui accoglie pienamente la teoria dei giudizi sintetici apriori, a condizione (ed è qui che il razionalismo kantiano sembra a Poincaré ancora troppo rigido) che questi giudizi, su cui poggiano le nostre matematiche (euclidee), non siano considerati come i soli postulati possibili e necessari della matematica razionale [...].

§ 7. Il rapporto tra le scienze matematiche e le altre scienze della natura

NB

[80] Assegna, la teoria di Poincaré, all'esperienza la parte che sembra spettarle? Strano! direi volentieri ai pragmatisti che hanno continuamente tirato questa teoria dalla loro parte e si sono serviti del nome del suo autore come di una macchina bellica, che essa mi sembra assai poco pragmatistica [...].

§ 8. Indicazioni relative all'evoluzione generale del metodo e delle conoscenze scientifiche

[87] E, se la scienza si sviluppa in seguito per effetto della sua utilità materiale, non bisogna però dimenticare che essa, proprio per la sua utilità intellettuale e per la soddisfazione disinteressata della ragione desiderosa di conoscere le cose, si è originariamente disfatta di un empirismo grossolano al fine di costituire la vera scienza. Essa ci fa conoscere la realtà prim'ancora di consentirci di operare sulle cose. Ed è necessario che ce la faccia conoscere ***prima*** per consentirci di operare *dopo* [...].

§ 9. Le idee di Mach, la ragione e l'adattamento del pensiero

[90-91] Non ci fornisce questo un'indicazione preziosa sulla natura e sulla portata del logico e del razionale, di cui le matematiche sono state sempre ritenute la pura emanazione? Un'indicazione forse sulla natura e sulla portata

della ragione? Non siamo qui lontani dal pensiero di quel Mach che è stato spesso presentato, anche lui, come un pragmatista avant la lettre.

NB

Egli ci sembra molto piú vicino al razionalismo, nel senso in cui riteniamo che debba essere ormai concepito, cioè a un razionalismo che non esclude affatto una storia psicologica della ragione, con le sue opportunità e temporanee contingenze, e che soprattutto non infirma in alcun modo la funzione dell'esperienza, in quanto la ragione è soltanto l'esperienza codificata e, reciprocamente, il codice necessario e universale di tutta l'esperienza, purché si tenga conto a un tempo tanto del momento dell'evoluzione quanto dell'organizzazione psicologica umana [...].

[93-96] Si comprende allora come la ragione, analizzata astrattamente nella coscienza dell'essere ragionevole, sia suscettibile di accordarsi, mediante i princípi che vi si scoprono e lo sviluppo ideale di questi princípi, con le leggi dell'ambiente e sia suscettibile di esprimerle. Si comprende altresí come, date le proprietà nostre e dell'ambiente, essa non possa essere diversa da ciò che è: la ragione è dunque, come vuole il razionalismo, necessaria e universale. In un certo senso è anche assoluta, ma purché s'intenda questo termine diversamente da come l'intende il razionalismo tradizionale. Per quest'ultimo assoluto significa che le cose esistono cosí come la ragione le concepisce. Nel nostro senso, invece, noi non sappiamo come le cose esistano in sé stesse, e appunto in questa misura il relativismo kantiano o positivistico ha la sua ragion d'essere [...].

!!

!!

NB Cfr. *93-94* !

Il numero e l'estensione, nonostante la loro astrattezza, derivano dalla natura del reale, perché questo reale è molteplicità ed estensione e perché le relazioni nello spazio sono relazioni *reali* derivanti dalla natura delle cose [...].

La matematica, allontanandosi progressivamente dagli spazi sensibili per innalzarsi sino allo spazio geometrico, non s'allontana dallo spazio reale, cioè dalle vere relazioni tra le cose. Piuttosto si avvicina a esse. Ogni senso, secondo i lavori della psicologia moderna, sembra darci *a suo modo* l'estensione e la durata (ossia determinate connessioni o relazioni del reale). La percezione comincia a eliminare questa soggettività che dipende dall'individuo o dagli accidenti della struttura della specie, costruendo uno spazio omogeneo e unico, nonché una durata uniforme, sintesi di tutte le nozioni sensibili e diverse che ne avevamo. Perché mai il lavoro scientifico non dovrebbe proseguire questa marcia verso l'oggettività? In ogni caso, la sua precisione, la sua esattezza, la sua universalità (o, che è lo stesso, la sua necessità) sono altrettanti argomenti in favore dell'oggettività dei suoi risultati. Numero, ordine, estensione, a dispetto delle nostre abitudini criticistiche e soggettivistiche, possono quindi esser considerati come proprietà delle cose, cioè come relazioni reali; e tanto piú reali in quanto la scienza ha a poco a poco spogliato tali relazioni delle deformazioni individuali e soggettive con cui ci erano date inizialmente nelle sensazioni concrete e immediate. Il residuo di tutte queste astrazioni non ci appare allora, e giustamente, come il fondo reale e permanente che si impone a ogni specie con la stessa necessità, perché non dipende né dall'individuo né dal momento né dal punto di vista? [...].

NB

NB

§ 10. *Che cosa ci insegnano le matematiche*

[97-98] La psicologia ci insegna, per parte sua, che tutte le nostre sensazioni (le quali sono i dati immediati e ultimi dell'esperienza) hanno una proprietà: l'estensività o l'estensione [...].

sensazione = dato ultimo

Lo spazio geometrico è il risultato di una interpretazione astratta dello spazio ottico, di un'interpretazione che disindividualizza, generalizza e rende piú maneggevoli per lo spirito i rapporti implicati da questo spazio ottico. Integreremmo volentieri il pensiero di Mach dicendo che quest'operazione ha teso a dare a tali rapporti la loro espressione piú esatta, piú precisa, un'espressione universale e necessaria e, quindi, un'espressione oggettiva [...].

Mach + oggettività

[100] Cosí, le matematiche ci rivelano i rapporti tra le cose dal punto di vista dell'ordine, del numero e dell'estensione.

A furia di analizzare i rapporti reali tra le cose, il nostro spirito acquisisce naturalmente la facoltà di istituire rapporti analoghi, mediante le associazioni per somiglianza. Esso può quindi inventare combinazioni che non rinveniamo nella realtà partendo da quelle che vi rinveniamo. Dopo aver costruito nozioni che sono copie del reale, possiamo costruire nozioni che sono modelli, come in un senso alquanto diverso dice Taine.

!!!

§ 11. *Riassunto e conclusione*

[103-105] Il razionalismo assoluto sembra avere un buon fondamento nell'asserire, con una sorta di realismo idealistico, che le leggi

della ragione coincidono con le leggi delle cose. Ma non ha esso torto nel separare la ragione e le cose e nel ritenere che la ragione solo in sé stessa e in uno splendido isolamento attinga la conoscenza delle leggi che governano le cose? [...].

NB

Sí, l'analisi della ragione diviene coestensiva all'analisi della natura. Sí, le matematiche, interessandosi della prima, s'interessano anche della seconda, o, se si preferisce, pongono alcuni elementi necessari per la seconda. Ma non è piú semplice supporre che questo avviene perché la nostra attività psicologica si plasma a poco a poco, adattandosi all'ambiente e alle circostanze pratiche in cui deve esplicarsi? [...].

NB

Se esistono pertanto differenze profonde tra il razionalismo assoluto e la teoria che si è qui abbozzata circa la questione dell'origine e della storia, al contrario, nella questione del valore e della portata delle matematiche, perveniamo a risultati molto vicini: questo valore e questa portata sono *assoluti* nell'accezione umana del termine. Riguardo a un'accezione piú che umana e a un punto di vista trascendentale, confesso che non ne conosco ancora, e m'importa molto poco di conoscerne, il segreto. Mi è sufficiente avere delle cose tutta l'intellezione umana possibile, la loro traduzione fedele nel linguaggio dell'uomo [...].

Non è forse superficiale e troppo meschina una siffatta conclusione? Il pragmatismo mi ha tutta l'aria di cadere in un eccesso diametralmente opposto a quello in cui cade il razionalismo tradizionale. Il secondo ha scambiato il punto d'arrivo con il punto di partenza e ha

aurea mediocrità!

indotto dal termine le origini. Il pragmatismo invece ravvicina, sino a confonderlo con esso, il punto d'arrivo al punto di partenza e descrive il termine secondo le origini. Non è piú ragionevole pensare che le matematiche, dopo essere uscite da un antropomorfismo utilitario, hanno spezzato a poco a poco il cerchio soggettivo di questo primo orizzonte? E che con un'analisi costantemente progressiva sono pervenute ad alcuni rapporti reali, oggettivi, universali e necessari delle cose?

[107] Le matematiche hanno il loro fondamento nella natura delle cose, cosí come la nostra ragione e la nostra logica, di cui sono soltanto un'applicazione particolare e che si sono in sostanza costituite in modo analogo.

Che importa l'ingresso da cui accediamo alla realtà, se, esplorandola a poco a poco, giungiamo lo stesso a farne il giro completo?

III. Il problema della materia

§ 1. Storia e posizione attuale del problema della materia

[109-111] Anzitutto, dopo gli insuccessi dei filosofi « fisici », la grande tradizione filosofica greca, con gli eleati e Platone, mette in dubbio l'esistenza stessa della materia. La materia è solo apparenza o, quanto meno, un limite minimo di esistenza; la scienza delle cose materiali può essere, a sua volta, soltanto una scienza meramente relativa, e la vera scienza è quella riguardante le cose dello spirito. Cosí, il problema della materia comincia a venire risolto mediante la soppressione stessa

NB

di questo problema. La materia può esistere esclusivamente come un limite indeterminato dello spirito e in funzione di esso, e tutto ciò che concerne la materia è di ordine inferiore [...].

Cosí, la discussione sulla realtà del mondo, l'idealismo, lo spiritualismo, il materialismo, il meccanicismo, il dinamismo, sembrano sempre piú un giuoco desueto e sterile che bisogna lasciare alla filosofia classica, intendendosi questa espressione nel senso in cui l'intendeva Taine, cioè come filosofia a uso delle classi [...].

NB

NB

[113] Il materialismo volgare prende a prestito da essa * tutto ciò che vi è di fondato e insieme tutto ciò che vi è di esagerato e mostruoso. Che delizia per lo spirito religioso poter mostrare che la fisica *non sa niente* delle cose su cui ci consente di operare e che le sue spiegazioni non sono tali!

§ 2. *La crisi della fisica alla fine del secolo XIX. La fisica energetica*

NB

In realtà, mentre questa speranza filosofica nasceva e si rinvigoriva nello spirito dei credenti istruiti e sinceri, tutto nella fisica sembrava fatto per giustificarla e realizzarla [...].

[114-117] A questa fisica tradizionale e meccanicistica si oppone la fisica nuova, la fisica energetica. « Si oppone »: è corretta questa locuzione? Per un gran numero di fisici si sarebbe piuttosto tentati di dire che « è impie-

* Cioè dalla fisica (*n.d.t.*).

gata indifferentemente» (secondo i casi) insieme con il metodo meccanicistico.

L'energia non è altro, in realtà, che la capacità di produrre un lavoro: nozione meccanica e sempre valutabile meccanicamente, cioè con l'ausilio del movimento e con la scienza del movimento. Helmholtz, Gibbs e molti altri, aggiungendo alla meccanica il nuovo capitolo che la generalizzava nelle sue applicazioni alle realtà fisiche, non hanno rotto con la tradizione meccanicistica, tutt'altro! Essi non credevano di far altro, non volevano far altro e in effetti non facevano altro che emendare e proseguire il meccanicismo in conformità con i progressi della fisica, come era sempre avvenuto da Galileo e Descartes in poi [...].

NB

NB

Esiste dunque un primo significato del termine energetica che fa di essa una parte della scienza fisica cosí come viene professata da tutti gli scienziati. Aggiungiamo che in Francia questa parte viene detta piuttosto *termodinamica*, e, sebbene questa parola abbia etimologicamente un significato troppo ristretto per il contenuto che implica, tuttavia ha il vantaggio di evitare tutte le confusioni suscitate dagli altri usi del termine di « energetica ».

!

Il secondo uso di questa parola non riguarda piú una parte della fisica, ma una *teoria generale della fisica considerata nel suo insieme* [...].

Questa legge non era incompatibile con il meccanicismo. Quest'ultimo aveva buone ragioni per sostenere che le diverse manifestazioni dell'energia altro non erano, in fondo, che apparenze diverse suscitate da una stessa realtà fondamentale: il movimento [...].

[120-123] Alcuni fisici si sono rifiutati di vedere nella fisica una semplice prosecuzione della meccanica classica. Essi hanno voluto scuotere il giogo della tradizione, trovandola, come ogni buon rivoluzionario, troppo ristretta e tirannica. Di qui una critica minuziosa, poi una revisione dei princípi fondamentali della meccanica. Da tale sforzo è scaturita una concezione nuova della fisica: che non si oppone forse tanto quanto si è detto talvolta alla concezione precedente, ma le impone comunque mutamenti profondi.

V ( ) Λ

In generale si può affermare che la fisica, rinvenendo nella meccanica classica una base per essa insufficiente, è stata indotta a non veder piú nei fenomeni fisici ciò che vi si vedeva in precedenza, a considerarli cioè come modalità del movimento di cui la meccanica classica è, appunto, la scienza. Sino ad allora spiegare un fenomeno fisico, studiare scientificamente un fenomeno fisico, significava ridurlo alle forme del movimento: movimenti di masse materiali, di atomi, o vibrazioni di un mezzo trasmittente universale: l'etere. Cosí, ogni interpretazione fisica poteva essere schematicamente rappresentata mediante la geometria del movimento.

NB

NB

V ( ) Λ

La nuova concezione, che ci si è proposti di sostituire alla vecchia, consisteva anzitutto nel rifiuto assoluto di tutte queste rappresentazioni figurative, di questi « modelli meccanici », come dicono gli inglesi, senza i quali non esisteva un tempo la buona fisica. Mach li accusa duramente di essere solo « mitologia ». E, come ogni mitologia, anche questa è puerile; ha potuto rendere dei servigi quando non sapevamo ancora guardare le cose in faccia; ma,

quando si può camminare con le proprie gambe, non c'è bisogno di grucce. Gettiamo via le grucce dell'atomismo e dei vortici di etere. La fisica, fattasi adulta, non ha bisogno di immagini grossolane per adorare i suoi dèi. L'astratto linguaggio della matematica è il solo degno di esprimere adeguatamente i risultati dell'esperienza. Esso soltanto saprà dirci, senza niente aggiungere o nascondere, con la precisione piú rigorosa, ciò che è. Le grandezze definite algebricamente, e non geometricamente o, ancor meno, meccanicamente, le variazioni numeriche misurate mediante una scala convenzionale, e non piú i mutamenti percettibili, misurati con spostamenti nello spazio rispetto a un'origine locale, ecco i materiali della nuova fisica, di una fisica *concettuale*, in antitesi alla fisica meccanicistica o figurativa [...].

!!

Questa nuova teoria generale della fisica, intravista da Rankine nel 1855, è stata elaborata soprattutto da Mach, Ostwald e Duhem. « Ogni scienza — dice Mach — ha lo scopo di sostituire l'esperienza con le operazioni intellettuali piú rapide possibili »: questa formula può essere l'epigrafe dell'energetica scientifica.

NB

NB

§ 3. *L'interpretazione filosofica dell'energetica*

[127] Si vede ora tutto il vantaggio che la filosofia, desiderosa di mettere a tacere le argomentazioni tratte dalla scienza contro taluni dogmi particolari e contro l'atteggiamento religioso in genere, poteva derivare da questa ingegnosa interpretazione? Si intende opporre determinate certezze fisiche a determinate credenze?

NB

Ebbene, la fisica nuova vuole soltanto una cosa, ritornare alle concezioni della grande epoca della fede. Dopo una fuga di tre secoli, novello figliol prodigo, essa ritorna al suo vero focolare nel girone del tomismo piú ortodosso.

Ma il fatto piú grave è che uno scienziato, noto per l'esattezza e l'eleganza matematica dei suoi lavori, noto soprattutto per l'attiva propaganda da lui svolta in favore della nuova fisica, per la forma limpida, mirabilmente francese, in cui l'ha enunciata, per le sue belle generalizzazioni di meccanica energetica, ha creduto di poter derivare, anche lui, una simile interpretazione filosofica dalle nuove teorie scientifiche. Si tratta di Duhem. Naturalmente, egli si è adoperato molto per separare rigorosamente le sue concezioni scientifiche dalle sue concezioni metafisiche [...].

!!

[130-134] Sviluppando questo nuovo punto di vista, la filosofia nuova poteva dedurre quasi immediatamente dalle riforme contemporanee tentate nella fisica il carattere puramente descrittivo, e nient'affatto esplicativo, di questa scienza. Ma proprio qui il « fideismo » ha buon giuoco. La scienza è impotente a risalire oltre le qualità e, quindi, deve limitarsi a descrivere. Si tratterà di una semplice analisi delle sensazioni, per riprendere un'espressione di Mach, che la nostra filosofia nuova si guarda bene dall'assumere nella sua vera accezione, che è pienamente « scientistica ».

NB

Nella letteratura contemporanea si possono incontrare molto spesso — pur con notevoli differenze nella qualità dell'esposizione — idee di questo genere: le scienze della materia non ci insegnano niente sul reale, perché la materia, cosí come esse la concepiscono, la materia stessa, nel senso volgare del termine, non esiste affatto.

NB

La semplice percezione comune già àltera la realtà esterna. La costruisce per intero secondo i bisogni della nostra attività. La scienza rielabora ex novo questi prodotti grezzi. Quel che essa ci presenta con il nome di materia è uno schema grossolano che ha lasciato sfuggire dalla rete delle leggi scientifiche tutta la ricchezza vivente del reale o è invece un eteroclito miscuglio di elementi astratti, isolati o riuniti arbitrariamente, inventati di sana pianta. Allora è già sgombro il terreno per giustificare gli idealismi piú mistici [...].

Senza indugiare su queste aberrazioni estreme, possiamo rilevare che persino nelle menti serie e informate permane una tendenza ad applicare alle scienze fisiche una critica analoga a quella che Poincaré, a dispetto delle sue vigorose proteste, ha rivolto alle scienze matematiche. Come le matematiche, anche la fisica sarebbe un linguaggio simbolico destinato soltanto a rendere le cose piú intelligibili, rendendole piú semplici, piú chiare, piú comunicabili, piú maneggevoli, soprattutto nella pratica. Rendere intelligibili non significherebbe altro che deformare sistematicamente e alterare le intuizioni che la realtà ci fornirebbe direttamente, al fine di farci meglio servire dalla realtà nella soddisfazione delle nostre esigenze.

NB

L'intelligibilità, la razionalità non hanno niente a che vedere con la natura delle cose. Sono strumenti d'azione.

NB

§ 4. Critica della critica attuale della fisica

Quest'interpretazione della scienza fisica, sebbene la stragrande maggioranza dei fisici

NB

l'abbia accolta con disprezzo e silenzio, non può essere disdegnata dalla critica filosofica. Se gli scienziati hanno il diritto di dire: i cani abbaiano, la carovana passa; la critica filosofica, necessariamente interessata alla portata sociale ed educativa delle dottrine, è costretta a indugiare.

NB

[136-138] La maggior parte dei sostenitori della nuova filosofia si è rivolta esclusivamente agli scienziati che sostengono la fisica energetica e si oppongono risolutamente alla fisica meccanicistica. Ora, i sostenitori radicali della fisica energetica costituiscono in generale tra i fisici un'esigua minoranza. Il grosso dell'esercito dei fisici continua a essere meccanicista; senza dubbio, essi trasformano il meccanicismo per condurlo ad armonia con le nuove scoperte, giacché non sono piú degli scolastici. E tuttavia essi cercano continuamente di rappresentare e spiegare i fenomeni fisici mediante movimenti accessibili alla percezione.

Non bisogna peraltro dimenticare che, se l'energetica ha fornito teorie ed esposizioni eleganti, quasi tutte le grandi scoperte moderne sono dovute ai fisici meccanicisti e sono connesse con lo sforzo di rappresentarsi la costituzione materiale dei fenomeni. Ecco un argomento su cui vale la pena di meditare.

#

L'energetica, per dare alla fisica teorica una solidità geometrica, ha voluto fare di essa l'esposizione piú concisa ed economica dei risultati sperimentali, ma può la teoria della fisica ridursi a essere solo uno strumento di esposizione economica? Può essa bandire del tutto l'ipotesi da una scienza che dall'ipotesi è stata sempre fecondata? Non deve orientarsi costantemente verso la scoperta del reale, con l'ausilio di teorie

che, come le teorie meccanicistiche, sono sempre anticipazioni dell'esperienza, tentativi di rappresentare il reale?

Non sembra allora chiaro che rivolgersi esclusivamente ai fisici energetisti puri per costruire la filosofia della fisica significa stranamente restringere il fondamento su cui si deve edificare questa filosofia? In fin dei conti, la nuova filosofia ha chiesto una convalida delle sue idee soltanto a coloro che potevano esserle favorevoli e che costituiscono un'esigua minoranza. Una trovata comoda, ma pur sempre una trovata.

E questi tali le sono poi cosí favorevoli come essa ritiene?

E piú che dubbio. Quasi tutti gli scienziati chiamati in causa dal pragmatismo o dal cosiddetto nominalismo hanno formulato gravi riserve. Cosí ha fatto anche Poincaré. Rivolgiamoci a loro.

§ 5. *Che cosa pensano i fisici contemporanei*

[138-144] La fisica è quindi una scienza del reale, e, se cerca di esprimere « comodamente » questo reale, tuttavia esprime pur sempre il reale stesso. La « comodità » riguarda soltanto i mezzi d'espressione. Ma ciò che si nasconde nel fondo, sotto questi mezzi d'espressione che lo spirito può svariare cercandone sempre di piú convenienti, è la « necessità » delle leggi naturali. Questa necessità non è decretata arbitrariamente dallo spirito. È essa invece a costringerlo, rinchiudendo entro confini ristretti i suoi mezzi d'espressione. Al li-

mite delle approssimazioni di esperienza e delle piccole differenze che i fenomeni fisici, governati da una stessa legge, conservano tra loro, in quanto non sono mai identici, ma solo molto simili, la legge naturale ci è imposta dall'esterno e dalle cose: essa esprime un rapporto reale tra le cose [...].

Duhem ci dirà, inoltre, che non bisogna considerare l'esperienza del fisico come un calco del reale. Ogni esperienza di fisica consiste in misure, e tali misure si richiamano a una moltitudine di convenzioni e di teorie [...].

Duhem non rifiuterà mai questa verità alle proposizioni fisiche, che sono la descrizione del reale. Di piú, la teoria fisica non è soltanto una descrizione esatta del reale, è anche una sua descrizione bene ordinata, in quanto tende costantemente a una classificazione naturale dei fenomeni fisici: classificazione naturale, che riproduce dunque l'ordine della natura. Nessun dogmatico, Descartes, Newton, Hegel, ha mai preteso di piú [...].

ah-ah!

Del resto, persino quando quest'ultimo * crede alla necessità di una metafisica accanto alla scienza, perché mai aderisce alla metafisica tomistica? Perché gli sembra che questa metafisica si accordi meglio con i risultati della scienza fisica [...].

Lo « scientismo » di Ostwald è molto vicino a quello del grande meccanicista viennese, Mach, che, a causa di ciò, si rifiuta di esser trattato da filosofo.

NB

La sensazione è l'assoluto. Mediante le nostre sensazioni conosciamo la realtà. Ora, la

* Ossia Duhem (*n.d.t.*).

scienza è l'analisi delle nostre sensazioni. Analizzare le sensazioni vuol dire rinvenire le loro esatte relazioni reciproche e, insomma, l'ordine della natura, usando tale espressione nel suo senso piú oggettivo, poiché la natura è solo l'ordine delle nostre sensazioni [...].

NB

Si è talvolta rimproverata a Mach, tra le altre critiche mossegli dai razionalisti, una tendenza al pragmatismo. Lo si è accusato di un relativismo scettico [...].

NB

La sensazione è umana, evidentemente. E tuttavia è l'assoluto, e la verità umana è la verità assoluta, perché è per l'uomo tutta la verità, la sola verità, la verità necessaria [...].

[147] Si può supporre l'esistenza dei microbi senza vederli sino al giorno in cui un reattivo non li riveli. Perché non si avrebbe allora il diritto di supporre una struttura della materia che un giorno l'esperienza potrà rivelare?

§ 6. *La materia secondo la fisica contemporanea: vedute generali*

[148-150] A che tende allora la campagna intrapresa da Brunetière e continuata da uno spirito religioso, sincero, senza dubbio, ma tanto da voler fare tabula rasa di tutto ciò contro cui poteva urtarsi, a che tende la campagna che conduce, se non al pragmatismo, quanto meno a un dato pragmatismo? [...]

Come noi designiamo nelle matematiche, con i termini di ordine, numero, estensione, deter-

minati gruppi di relazioni da cui dipendono le nostre sensazioni, e come le matematiche hanno per oggetto queste relazioni, cosí noi designiamo, con il termine assai generale di materia, un grandissimo numero di relazioni — molto piú complesse — dalle quali dipendono anche le nostre sensazioni. La fisica ha per oggetto queste relazioni. Non intendiamo dir altro allorché diciamo che la fisica è la scienza della materia [...].

NB

[152] A molti sarebbe sembrato naturale che la fisica avesse per oggetto gli *elementi* suscettibili di cadere sotto queste relazioni, col dar loro un contenuto reale e, in qualche modo, con il *riempirle*. Era questa l'idea di Spencer nella sua classificazione delle scienze. Quest'idea non sembra però felice. Gli elementi della realtà vengono constatati direttamente, immediatamente, cosí come sono, cosí come non possono non essere.

Non vi è necessità di legittimare la loro esistenza. Non vi è necessità di domandarsi se potrebbero essere diversi da quel che sono. Esigerlo significa restaurare il vecchio idolo metafisico della cosa in sé e in fondo, in una forma o nell'altra, l'ozioso verbalismo. L'esperienza deve essere accettata. Essa ha in sé la sua giustificazione, perché per uno spirito positivo proprio l'esperienza giustifica in campo scientifico tutte le proposizioni [...].

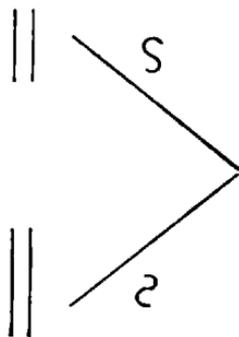
NB
Essenza dell'agnosticismo di Rey

[154-155] La critica agnostica della scienza ha dunque ancora una volta ragione? Esiste dunque una cosa in sé che la scienza è impotente a cogliere? Ecc. ecc. Ecco appunto la metafisica e i suoi inevitabili giuochi di parole! Tentiamo di veder chiaro.

NB

Se *relativo* significa: che porta sulle *relazioni*, la fisica allora è *relativa*. Ma, se relativo significa: che non attinge il fondo delle cose,

allora la fisica, come noi l'intendiamo, non è più relativa, bensì assoluta, perché il fondo delle cose, ciò a cui l'analisi è necessariamente sospinta per meglio spiegarle, consiste nelle relazioni o, meglio, nel sistema di relazioni da cui dipendono le nostre sensazioni. Le sensazioni, il dato, sono imbevuti di soggettività: folgorazioni fugaci, esse sono ciò che le fa un sistema di relazioni, che verosimilmente non si presenterà mai più in una forma esattamente identica e che definisce il mio stato e quello dell'ambiente nell'istante considerato. Ma qui sopravviene lo scienziato per sprigionare l'universale di cui consta tale istante individuale, le leggi di cui esso è l'espressione complessa, le relazioni che lo hanno reso tale quale è.

Tutte le leggi scientifiche ci dicono in sostanza come e perché il dato sia ciò che è, che cosa lo condizioni e lo crei, perché esse leggi analizzino le relazioni da cui il dato dipende. Esse ci daranno la *verità umana assoluta*, quando quest'analisi sarà completa, se mai potrà esserlo.

ah-ah!

§ 7. *Gli insegnamenti concreti della fisica contemporanea*

[156-161] Tutte le relazioni da cui dipendono le trasformazioni e le degradazioni, le diffusioni o le dispersioni dell'energia sono raggruppate nella teoria fisica generale che si chiama energetica.

Questa teoria non ci insegna niente circa la natura delle energie considerate e, quindi, circa la natura dei fenomeni fisico-chimici. Essa ci

NB

descrive semplicemente a danno di che cosa, come e in che senso si operi una modificazione fisica o chimica nello stato di un dato corpo.

I fisici energetisti affermano che è impossibile andare piú oltre, che l'energetica ci fornisce la spiegazione completa, necessaria e sufficiente dei fenomeni materiali, come dire l'insieme delle relazioni da cui essi dipendono. Per assicurare piú oggettività alla propria concezione, alcuni tramutano l'energia in una sorta di sostanza, che sarebbe appunto la vera sostanza materiale, la causa reale e attiva di tutte le nostre sensazioni, il tipo secondo cui dobbiamo costruire la nostra rappresentazione della natura.

faceto questo « positivista »

L'energia sostituisce qui i corpuscoli delle teorie atomistiche. Svolge la stessa funzione e ha lo stesso genere di esistenza: è il fondo delle cose, la loro natura ultima, l'assoluto [...].

Meccanicisti versus energetica

NB Plus loin dell'energetica interpretata materialisticamente (p. 157)!

I meccanicisti sostengono, invece, che si può andare piú oltre. L'energetica rimane, in qualche modo, alla superficie delle cose, ma le sue leggi devono o ridursi ad altre leggi piú profonde o, comunque, integrarle presupponendole.

La scuola meccanicistica comprende, come si è già detto, la stragrande maggioranza dei fisici e, soprattutto, la maggior parte degli sperimentatori, a cui la fisica è debitrice dei suoi progressi piú recenti.

I suoi seguaci criticano anzitutto la nozione di energia e mostrano che non si può tramutarla, come fanno alcuni, in un'entità fisica o metafisica.

L'energia di un sistema significa soltanto la capacità di lavoro di tale sistema: potenziale, sino a che non produce un lavoro palesabile, e attuale o cinetica, in caso contrario. La nozione di energia è perciò correlativa a quella di lavoro, che è una nozione meccanica. E quindi, sul piano sperimentale, l'energia non sembra rappresentabile senza che si ricorra alla meccanica e al movimento. Ma allora, per fornire una spiegazione intelligibile dei fenomeni fisico-chimici, non dovrebbe l'energetica collegarsi con la meccanica, porsi con essa su un piano di continuità e, quindi, accettare il genere di considerazioni delle rappresentazioni meccaniche? [..]

Meccanica, fisica e chimica costituirebbero un ampio sistema teorico, e la meccanica sarebbe la base fondamentale di questo sistema, al modo stesso in cui il movimento sarebbe l'essenza ultima dei fenomeni fisico-chimici.

Beninteso, i meccanicisti contemporanei non sostengono affatto che la meccanica odierna nonché, del resto, le leggi che regolano le trasformazioni dell'energia abbiano già assunto la loro forma definitiva e che la scienza abbia già trovato le sue fondamenta incrollabili. A contatto con la critica energetica — ed è questo uno dei progressi di cui la fisica moderna le è indubbiamente debitrice — essi hanno abbandonato il dogmatismo alquanto ristretto del vecchio meccanicismo e del vecchio atomismo. Essi credono che le nuove scoperte debbano ampliare l'orizzonte scientifico e operare mutamenti incessanti nella rappresentazione del mondo materiale. Da cinquant'anni non stiamo forse assistendo a un rimaneggiamento e quasi a un rovesciamento della meccanica classica? La conservazione dell'energia (Helmholtz)

e il principio di Carnot hanno cominciato per primi a spezzare la vecchia cornice. I fenomeni della radioattività, conducendoci a uno studio piú approfondito della natura dell'atomo, hanno fatto intravedere la possibilità di una costituzione elettrica della materia e la necessità di integrare i princípi della meccanica classica con quelli dell'elettromagnetismo.

NB

Cosí, il meccanicismo tende oggi ad assumere la forma che si designa con il nome di teoria elettronica. Gli elettroni sono gli elementi ultimi di tutta la realtà fisica. Semplici cariche elettriche, o modificazioni dell'etere, simmetricamente distribuite intorno a un punto, essi rappresentano perfettamente, in forza delle leggi del campo elettromagnetico, l'inerzia, che è proprietà fondamentale della materia. Quest'ultima non è quindi altro che un sistema di elettroni. In rapporto al carattere delle modificazioni dell'etere (modificazioni ancora sconosciute), gli elettroni sono positivi o negativi; un atomo materiale è composto di queste due specie di elettroni in numero pari, o, quanto meno, possiede cariche positive e negative uguali, e la carica positiva sembra occupare il centro del sistema. Gli elettroni negativi o forse soltanto una parte di essi si muovono intorno a tutto il resto, come i pianeti intorno al sole. Le forze molecolari e atomiche sarebbero soltanto manifestazioni del movimento degli elettroni; lo stesso si dica delle diverse modalità dell'energia (luce, elettricità, calore).

Teoria elettronica = « meccanicismo »

Conseguenza notevole: la nozione di conservazione della massa (o della quantità di materia), che insieme con l'inerzia era a fondamento della meccanica, non sembra piú da man-

tenere nella meccanica elettromagnetica: la massa ponderabile sarebbe infatti costante solo alle velocità medie, inferiori a un decimo della velocità della luce; ma, essendo funzione della velocità, essa sembra aumentare con quest'ultima tanto piú rapidamente quanto piú ci accostiamo alla velocità della luce. Quest'ipotesi suppone dunque in sostanza sia le cariche elettriche di nome diverso e l'etere, sia soltanto l'etere, in quanto l'elettrone è solo una modificazione dell'etere.

Oggi, infine, i lavori del dottor Le Bon * e di alcuni fisici inglesi sembrano condurci a concludere che né la quantità di materia né la quantità di energia rimangono costanti. L'una e l'altra sarebbero solo relazioni dipendenti dallo stato dell'etere e dal suo movimento **.

[163-171] Oggi non rimane e non deve rimanere niente di questa concezione. Ci si trova esattamente ai suoi antipodi. Tutti i fisici sono disposti a rivedere i princípi fondamentali della scienza, o a circoscriverne l'applicazione, ogni volta che nuove esperienze ne verranno fornendo i motivi necessari [...].

Ma si deve allora concludere che, per ciò stesso, i fisici abbandonano la speranza di acquisire i princípi fondamentali e gli elementi piú profondi mediante i quali sarà spiegata e compresa una parte sempre piú ampia del dato? #

* Gustave Le Bon, *L'évolution de la matière* e *L'évolution des forces*, Paris, Flammarion.

** Vi sarebbe trasformazione di materia in energia e di energia in materia. Ma per materia bisogna, naturalmente, intendere solo la materia ponderabile, e per energia solo la capacità di lavoro manifestabile [...].

Benché opposta all'errore dei vecchi meccanicisti, questa conclusione sarebbe tuttavia un errore non meno pericoloso. Lo spirito odierno delle scienze fisico-chimiche, lo spirito scientifico moderno non consiste nell'arretrare dinanzi all'ignoto [...].

Mettere in dubbio i princípi della conservazione della massa, o della materia ponderabile, è cosa che non spaventa piú, come si è visto, i fisici d'avanguardia.

Agnosticismo = materialismo che si vergogna [145]

La verità non è già fatta, ma si fa di giorno in giorno. Ecco la conclusione che bisogna ripetere incessantemente. Ogni giorno che passa il nostro spirito, in virtú del lavoro scientifico, si conforma sempre piú strettamente al suo oggetto e lo penetra piú profondamente. Le affermazioni che abbiamo creduto di poter formulare a conclusione dello studio delle scienze matematiche si ripresentano qui in modo quasi necessario o almeno molto naturale. Il progresso scientifico istituisce in ogni istante tra le cose e noi una corrispondenza che è insieme piú stretta e piú profonda. Noi comprendiamo meglio e di piú [...].

La discussione tra energetisti e meccanicisti, discussione spesso molto animata, soprattutto da parte degli energetisti, non è altro, a ben considerarla, che un momento del progresso delle scienze fisico-chimiche, e un momento necessario [...].

L'energetica ha anzitutto ammonito contro un certo abuso di modelli meccanici, contro la tentazione di prendere tali modelli per realtà oggettive. Essa ha inoltre approfondito la termodinamica e mostrato bene la portata universale delle sue leggi fondamentali, che, invece

di restare confinate entro gli studi relativi al calore, trovano un'applicazione legittima e necessaria in tutta l'estensione delle scienze fisico-chimiche. Ampliando la portata di queste leggi, l'energetica ha contribuito vigorosamente a precisarne la formula. Di piú: se l'energetica si è rivelata meno feconda del meccanicismo riguardo alle scoperte, essa appare pur sempre un notevole strumento di esposizione, sobrio, elegante, logico. Infine, e la cosa è soprattutto evidente tra i chimici, come van t'Hoff, van der Waals e Nernst, ma si registra sempre piú spesso anche tra i fisici, si accettano volentieri entrambe le teorie e si sceglie poi, in ciascun caso, quella che si presta meglio al proprio studio. Le si applica simultaneamente; si muove dalle equazioni generali della termodinamica, a seconda che l'itinerario scelto sembri piú semplice o piú adatto. In effetti, le teorie fisiche sono essenzialmente ipotesi, strumenti di ricerca e di esposizione, o di organizzazione. Esse sono forme, quadri da riempire con i risultati dell'esperienza. E soltanto questi ultimi costituiscono il vero, reale contenuto delle scienze fisiche.

Su di essi convengono tutti i fisici, e il loro numero sempre crescente, sempre piú armonico e concorde, contrassegna bene i progressi della fisica, la sua unità e la sua perennità. Sono essi la pietra di paragone delle teorie, delle ipotesi, di cui ci si è serviti per scoprirli e che cercano di organizzarli, rispettando le loro reali affinità, riproducendo con la massima precisione possibile l'ordine della natura. Queste teorie, benché siano sempre ipotetiche e, quindi, perdano sempre qualcosa, — e talora molto, — via via che l'esperienza ci reca nuove scoperte, tuttavia non muoiono mai del tutto. Si integrano tramutandosi in teorie nuove, piú comprensive e piú adeguate [...].

NB

« [...] Dobbiamo considerare come un risultato importante di quest'ultima il trasferimento dell'atomistica nella scienza elettrica [...]. L'atomistica, con questo meraviglioso ampliamento del proprio orizzonte, ha posto un gran numero di processi fisici e chimici in una luce radicalmente nuova [...].» *

§ *8. Riassunto e conclusioni*

Se l'ignoto è immenso, sarebbe dunque inopportuno chiamarlo ora, come si faceva correntemente alcuni anni or sono, inconoscibile.

?

I ripetuti e irrimediabili fallimenti dei tentativi metafisici avevano indotto la fisica a costituirsi come scienza eliminando decisamente il problema della materia. Essa si è posta da allora a indagare le leggi dei fenomeni particolari. È stata una « fisica senza materia » [...].

NB

In conformità con la storia instancabilmente ripetuta dallo spirito umano, da quando esso si sforza di conoscere le cose, la scienza viene sottraendo al mondo delle chimere metafisiche un nuovo oggetto di studio. La natura della materia non è piú un problema metafisico, perché diventa un problema di ordine sperimentale e positivo. Certo, questo problema non è scientificamente risolto, può suscitare ancora molte sorprese, ma un dato sembra essere ormai acquisito: non è certo la metafisica la scienza che lo risolverà.

Credo, del resto, e ho tentato di mostrarlo altrove, che le rappresentazioni cinetiche saran-

* W. Nernst, in *Revue générale des sciences,* 15 marzo 1908.

no sempre intimamente connesse con il progresso della fisica, perché costituiscono uno strumento molto utile, se non indispensabile, per le scoperte e sono meglio adeguate alle condizioni della nostra conoscenza. Ecco perché ravviso l'avvenire della fisica nella prosecuzione delle teorie meccanicistiche. Ecco perché ho appena detto che verosimilmente la teoria energetica sarà assorbita, come il vecchio meccanicismo, in un cinetismo piú duttile e piú severo riguardo all'ammissione dell'ipotesi [...]. NB

IV. Il problema della vita

§ 1. Introduzione storica

[173-174] Con il problema della vita perveniamo alle divergenze fondamentali che possono separare la filosofia dalla scienza. Si può affermare che il dibattito è stato sinora soprattutto teorico. La maggior parte dei filosofi, degni di questo nome, ammette che praticamente i risultati scientifici valgono per la materia. E, se sul piano speculativo essi hanno potuto formulare alcune obiezioni contro tale validità, tuttavia riconoscono che ogni cosa si svolge come se le conclusioni della scienza fossero, se non fondate di diritto, quanto meno applicabili di fatto alla realtà materiale. Quest'ultima si presta, in qualche modo, a essere espressa mediante le relazioni matematiche, meccaniche, fisico-chimiche [...]. NB

[177] Barthez e la scuola di Montpellier, pur continuando a credere che i fenomeni della vita possano derivare soltanto da una causa

speciale, riconducono i fenomeni a una forza vitale, diversa a un tempo dalle forze materiali e dall'anima: di qui il nome di *vitalismo* dato a questa teoria [...].

§ 3. *La linea di demarcazione tra il meccanicismo e il neovitalismo*

NB

[189-190] Se tentiamo di sintetizzare in qualche modo il neovitalismo, attraverso i suoi principali esponenti, scienziati o filosofi, ecco quale ci sembra il punto d'arrivo: la critica che i neovitalisti rivolgono al meccanicismo biologico si ricollega intimamente alla critica che la filosofia pragmatistica, antintellettualistica o agnostica ha rivolto alle scienze matematiche e alle scienze fisico-chimiche. Crediamo di cambiar problema perché si passa dalla materia alla vita. Ma in fondo ci troviamo di nuovo, come abbiamo lasciato intravedere all'inizio, dinanzi allo stesso problema fondamentale, e questo problema è sempre il problema del valore della scienza in quanto sapere. Cambiano soltanto i termini particolari in cui nella fattispecie si pone.

Che cosa, in realtà, si rimprovera alle scienze matematiche o fisico-chimiche nella nuova filosofia? A tali scienze si rimprovera di essere un simbolismo, arbitrario e utilitario, costruito per i bisogni pratici della nostra intelligenza, della nostra ragione, che sono facoltà di azione e non di conoscenza. Ora, quando estendiamo ai fatti biologici il metodo fisico-chimico, trasfe-

riamo naturalmente nei risultati, che questo metodo ci consente di acquisire, anche le conseguenze che esso implica circa il valore di tali risultati. Il meccanicismo fisico-chimico sarà quindi una formula eccellente per assicurarci un'incidenza pratica sulle cose della vita, ma sarà totalmente incapace di insegnarci che cosa la vita sia. Come le scienze fisico-chimiche nel campo della materia, cosí anche il meccanicismo fisico-chimico nel campo della vita ci consentirà di agire, però mai di sapere [...].

[192-194] I neotomisti reintegrano nella materia la forza, l'aspirazione, il desiderio, rianimano la materia con il soffio, pur pagano, dell'ilozoismo, da cui i greci e, in particolare, Aristotele sembrano non essersi mai distaccati completamente. Essi travisano, del resto, la dottrina ellenica. La materia non ha per loro altra attività che la forza immessavi dal creatore: il ricordo, per cosí dire, di essere stata creata e il marchio indelebile che essa ne porta [...].

Cosí, tanto i nominalisti, che hanno una affinità assai stretta con questo movimento neoscolastico *, quanto i pragmatisti, che civettano con queste filosofie della fede (che si potrebbero definire molto spesso filosofie di credenti), hanno creduto di avere il diritto di dire che le scienze della materia non esauriscono il contenuto del loro oggetto. Per conoscere veramente, bisogna « andare oltre » [...].

* I neoscolastici o neotomisti cercano soprattutto di riabilitare le interpretazioni scolastiche dell'aristotelismo e, quindi, le dottrine filosofiche di san Tommaso. I nominalisti insistono sul carattere simbolico, artificiale e astratto della scienza, sullo scarto enorme tra la realtà e le sue formule. I pragmatisti hanno una dottrina analoga, che poggia però su una metafisica piú generale. Tutta la conoscenza è indirizzata verso l'azione; e, quindi, noi conosciamo soltanto ciò che riguarda il nostro modo di agire. Tutte queste filosofie sono agnostiche nel senso che ci negano la possibilità di giungere, con l'ausilio delle nostre facoltà intellettuali, a una conoscenza adeguata ed esatta del reale [...].

Per un vitalista la vita ha la funzione di una forza creatrice; ma, per il fatto stesso di dipendere inoltre da condizioni materiali, essa non è affatto una creazione ex nihilo. La vita fornirà indubbiamente, nel risultato della sua operazione, qualcosa di nuovo e di imprevedibile, ma, per pervenirvi, dovrà aver operato su elementi preesistenti, che essa avrà combinato tra loro, e soprattutto sulla base di elementi preesistenti a cui avrà aggiunto qualcosa. Le mutazioni riscontrate dal botanico de Vries (che, da meccanicista, le interpreta diversamente) saranno qui la manifestazione stessa e la prova di queste aggiunte creative.

NB

§ 4. Il neovitalismo e il meccanicismo si distinguono soltanto per le ipotesi filosofiche che integrano la scienza

[204] Ma nel metodo vitalistico entelechie e dominanti non hanno niente in comune con gli elementi figurati: i fini non sono raffigurabili perché non esistono materialmente, o, almeno, non esistono ancora, in quanto sono nel divenire di una realizzazione progressiva.

si tradisce!

§ 6. Il meccanicismo è anche solo un'ipotesi

[216-218] Ma sarebbe contrario a tutti gli insegnamenti dell'esperienza pretendere che, nei fenomeni della vita, tutto possa ridursi alle leggi fisico-chimiche e che il meccanicismo sia stato verificato sperimentalmente in tutta la sua estensione. Noi sappiamo, invece, solo poche cose

riguardo alla vita. La biologia sperimentale ha al suo attivo un numero di risultati considerevoli, se li si prende in sé stessi, e però minimi, se li si paragona a tutti quelli che dobbiamo ancora acquisire.

Perché allora invilupparsi nelle teorie meccanicistiche? — si è indotti a pensare. Non bisogna forse bandire dalla scienza queste ipotesi molto generali la cui verifica presuppone il pieno compimento della scienza? Ritroviamo qui un'opinione che abbiamo già visto predicata da un certo numero di fisici a proposito della fisica e, precisamente, a proposito delle teorie meccanicistiche in fisica. Rammentiamo che taluni energetisti hanno voluto espellere dalla fisica le ipotesi meccanicistiche in quanto generalità incontrollabili, inutili e persino pericolose. Incontriamo ora tra i biologi alcuni scienziati che assumono lo stesso atteggiamento e si richiamano direttamente a questi fisici energetisti [...].

NB

La scuola energetica si differenzia dalla scuola meccanicistica meno nettamente nella biologia che nella fisica. Essa è piuttosto un aspetto timido del meccanicismo, in quanto si oppone al finalismo e postula una conformità tra i fenomeni della vita e i fenomeni inorganici.

un aspect timide du mécanisme

NB

§ 7. *Conclusioni generali: indicazioni sulla biologia*

[223-224] La materia vivente è palesemente condizionata dall'abitudine e dall'eredità: tutto si svolge come se essa avesse memoria

di tutti i suoi stati antecedenti. Ora, si dice, la materia bruta non rivela mai questa proprietà. Sarebbe persino contraddittorio immaginarlo. Tutti i fenomeni materiali sono reversibili. Tutti i fenomeni biologici sono irreversibili.

Si dimentica, in queste conclusioni, che il secondo principio della termodinamica può essere chiamato principio di evoluzione o di eredità * [...].

Ci si avvicina al materialismo dialettico

[227] La scienza non può risolversi a considerare come per sempre isolati i diversi ordini di fatti per cui essa si è suddivisa nelle scienze particolari. Questa suddivisione ha cause del tutto soggettive e antropomorfiche. Deriva unicamente dalle necessità dello studio, che costringono a disporre in serie le questioni, a concentrare la propria attenzione su ognuna di esse separatamente, movendo dal particolare per giungere al generale. La natura, in sé stessa, è un tutto.

NB

V. Il problema dello spirito

§ 2. *L'antico empirismo e le antiche concezioni antimetafisiche: il parallelismo psico-fisiologico*

[242-246] Benché il razionalismo metafisico costituisse la grande tradizione filosofica, le sue antiche affermazioni apriori non potevano non

* Clausius ha chiamato *entropia* questo principio, termine che corrisponde esattamente al termine di evoluzione, derivato non dal latino, ma dal greco.

suscitare obiezioni negli spiriti critici. Cosí, in ogni età, vediamo dei filosofi che tentano di resistere alle correnti razionalistica e metafisica. Essi sono anzitutto i sensualisti e i materialisti, nonché poi gli associazionisti e i fenomenisti. In generale, li si può chiamare empiristi.

Invece di opporre lo spirito alla natura, essi cercano di ricollocare lo spirito nella natura. Tuttavia, continuano a concepire lo spirito nello stesso modo semplicistico e intellettualistico di coloro contro i quali si battono [...].

La teoria empiristica raffigurava lo spirito all'incirca come l'atomismo raffigura la materia. Si tratta di un atomismo psicologico in cui gli atomi sono sostituiti dagli stati di coscienza: sensazioni, idee, sentimenti, emozioni, sensazioni di piacere e di dolore, movimenti, volizioni, ecc. [...].

I nostri stati psicologici sono cosí l'insieme delle coscienze elementari che corrispondono agli atomi di cui son fatti i nostri centri nervosi. Lo spirito è parallelo alla materia. Esso esprime nella forma che gli è propria, nella sua lingua, ciò che la materia esprime, a sua volta, nella forma che le è propria e in un'altra lingua. Spirito, da una parte, e materia, dall'altra parte, sono due traduzioni reciproche di uno stesso testo.

Per gli idealisti il testo primitivo è lo spirito; per i materialisti è la materia; per gli spiritualisti dualisti i due testi sono entrambi primitivi, in quanto la natura è stata scritta simultaneamente nelle due lingue; per i monisti puri si ha a che fare con due traduzioni di un testo primitivo che ci sfugge [...].

§ *3. La critica moderna del parallelismo*

[248-249] Quando si dice che la coscienza è una e continua, bisogna guardarsi dal credere che si restauri la teoria dell'unità e dell'identità dell'io, che era una delle pietre angolari dell'antico razionalismo. La coscienza è *una,* ma non resta mai identica a sé stessa, come succede, del resto, a ogni essere vivente. Essa cambia continuamente, non come una cosa creata una volta per tutte e che rimane ciò che è, ma come un essere che si crea senza posa: l'evoluzione è creatrice. Si aveva bisogno della nozione di identità e permanenza solo quando, per ritrovare le apparenze reali, era necessario sovrapporre agli stati multipli, che si credeva di rinvenire sotto tali apparenze, un nesso di sintesi e di unità. Ma, se si suppone che la realtà è essenzialmente continua e che le soluzioni di continuità che vi si trovano sono artificiali, non occorre piú richiamarsi a un principio di unità e permanenza.

|| Le teorie del pragmatismo anglo-americano sono molto vicine a quelle appena descritte. Esse sono molto diverse, soprattutto nelle applicazioni morali e logiche, che si è tentato di trarne. Ma ciò che costituisce la loro unità e consente di raggrupparle insieme sono appunto i tratti generali della soluzione che esse hanno dato al problema della coscienza. | W. James, il grande psicologo del pragmatismo, ha dato a questa soluzione la sua forma piú nitida e completa. La sua concezione si oppone a un tempo, e quasi per le stesse ragioni, alla concezione del razionalismo metafisico e a quella dell'empirismo [...].

[251-252] W. James sostiene inoltre che, per giungere a questa teoria, si è limitato soltanto a seguire con estremo rigore gli insegna-

menti dell'esperienza: e quindi egli la chiama « teoria dell'empirismo radicale » o della « pura esperienza ». Secondo lui, l'antico empirismo era imbevuto dell'illusione metafisica e razionalistica: James ha quindi tentato di liberarlo completamente da tale illusione.

La « teoria dell'esperienza » di James

È incontestabile che a queste nuove teorie sulla coscienza sia toccato in pochissimo tempo un eccezionale favore: gli inglesi Schiller e Peirce, gli americani Dewey e Royce, in Francia e in Germania scienziati come Poincaré, Hertz, Mach, Ostwald e, inoltre, quasi tutti coloro che desiderano rinnovare il cattolicesimo, pur restandogli fedeli, possono essere ricondotti alla corrente di idee di cui Bergson e James hanno espresso le posizioni piú sistematiche. È altresí incontestabile che questo favore sembra in gran parte meritato [...].

NB
James,
Bergson
e i preti

[254-255] A proposito del problema della conoscenza e della verità, vedremo che in effetti il pragmatismo è stato spesso condotto a conclusioni scettiche, ma che queste conclusioni sono lontane dall'essere necessarie. Lo stesso James, che in determinati momenti sembrava molto vicino a un irrazionalismo scettico, ha fatto rilevare che, in una interpretazione rigorosa dell'esperienza, non bisogna ritenere che l'esperienza ci fornisca soltanto la nozione dei fatti isolati, ma che essa ci dia anche e soprattutto la nozione delle relazioni esistenti tra i fatti [...].

Sembra cosí che il nuovo orientamento manifestatosi nella filosofia e che si è designato con il nome di pragmatismo segni un progresso incontestabile nelle concezioni scientifiche e filosofiche dello spirito.

§ 4. *Concezione generale dell'attività psicologica*

[256-261] Bisognerebbe adesso precisare in che cosa consistano le relazioni che costituiscono il mondo psicológico e come si differenzino dalle relazioni che costituiscono il resto della natura e dell'esperienza. Su questo tema il fisico viennese Mach ha dato forse le indicazioni piú chiare *. In ogni esperienza ciò che è dato dipende da una moltitudine di relazioni che si suddividono anzitutto in due gruppi: le relazioni verificate in modo identico da tutti gli organismi esteriormente analoghi al nostro, ossia da tutti i testimoni, e le relazioni che differiscono a seconda del testimone. La psicologia ha per oggetto le seconde, il cui insieme costituisce ciò che noi chiamiamo attività psicologica. Piú precisamente, le prime sono indipendenti dal nostro organismo e dall'attività biologica. Le seconde dipendono da essi in modo stretto e necessario [...].

Matematica, meccanica, fisica, chimica, biologia sono scienze che ritagliano ognuna un gruppo di relazioni nell'insieme delle relazioni implicate nel dato, indipendenti e da considerare indipendentemente dalla nostra organizzazione. Si tratta di relazioni *oggettive,* che sono oggetto delle scienze della natura, il cui ideale consiste nell'eliminare dal dato tutte le relazioni che fanno dipendere questo dato dal nostro organismo [...].

L'esperienza ci rivela un reciproco influsso del biologo e del psicologo, un sistema di relazioni tra essi. Perché non considerare ognuno di questi due ordini di fatti come due ordini di fatti naturali, che agiscono e reagiscono l'uno sull'altro, al modo stesso di tutti gli altri ordini

* *Année psychologique 1906,* XII^e^ année, Paris, Schleicher.

di fatti naturali: fenomeni calorici, elettrici, ottici, chimici, ecc.? Non vi è piú — né meno — differenza tra tutti questi ordini di quanta ve ne sia tra l'ordine biologico e l'ordine psicologico. I fenomeni devono essere considerati tutti sullo stesso piano e come capaci di condizionarsi reciprocamente.

Si obietterà senza dubbio a questa concezione che essa non spiega perché si dia l'esperienza e la conoscenza di tale esperienza da parte di un organismo. Ma non sembra forse di poter e dover ribattere che questo problema, come tutte le questioni metafisiche, è mal posto e inconsistente? Esso deriva da un'illusione metafisica che oppone sempre lo spirito all'universo. Non si può dire perché vi sia l'esperienza, dato che l'esperienza è un fatto e come tale si impone [...].

« l'esperienza è un fatto »

Sinora è sembrato che l'esperienza, o, per scegliere un termine meno equivoco, il dato, dipenda dalle relazioni matematiche, meccaniche, fisiche, ecc. Quando si prosegue l'analisi di queste condizioni, ci sembra inoltre che il dato dipenda da determinate relazioni di cui si può dire all'ingrosso che lo àlterano secondo lo stato dell'individuo a cui viene fornito: queste deformazioni costituiscono il soggettivo, lo psicologico. Possiamo noi determinare — sempre all'ingrosso e alla lontana, s'intende — il significato generale di queste relazioni nuove, di queste alterazioni, ossia il senso in cui la analisi scientifica, progredendo nei secoli, rischia di svelare le relazioni piú generali (i princípi) da esse implicate?

Perché, in altri termini, il dato, invece di essere identico per tutti gli individui, invece di essere un dato grezzo che fa tutt'uno con la conoscenza che se ne ha, è soggettivamente deformato? Deformato al punto che un buon

numero di filosofi e il senso comune sono giunti a spezzare l'unità dell'esperienza e a porre l'irriducibile dualismo delle cose e dello spirito, che non è altro se non il dualismo tra l'esperienza cosí come è in tutti, via via che le scienze la rettificano, e l'esperienza cosí come viene deformata in una coscienza particolare [...].

l'esperienza degli individui socialmente organizzati

[271-272] Le immagini non sono, come ha sostenuto il soggettivismo, identiche alle sensazioni, ove si dia a questo termine, equivoco per l'ampiezza del significato, il senso di esperienze immediate. L'analisi di Bergson è stata su questo punto tutt'altro che infeconda. L'immagine è il risultato di determinate relazioni già implicate nell'esperienza immediata, cioè nella sensazione. Quest'ultima ne implica però molte altre. Siano date soltanto le relazioni che costituiscono il sistema « immagine » (sistema parziale, se paragonato al sistema totale della sensazione e dell'esperienza immediata), o, per essere piú precisi, siano date soltanto quelle relazioni del sistema totale che implicano per il dato una dipendenza dall'organismo, e allora avremo appunto l'immagine, il ricordo.

Nel definire cosí il ricordo, ci siamo limitati a esprimere i risultati piú recenti della psicologia sperimentale e al tempo stesso le idee piú antiche del senso comune: il ricordo è un'abitudine organica. Il ricordo ha in comune con la sensazione primitiva soltanto le condizioni organiche. Gli mancano tutte le relazioni extraorganiche, implicate nella sensazione, con ciò che chiamiamo l'esterno.

NB ((

Questa completa dipendenza dell'immagine e questa parziale dipendenza della sensazione dalle condizioni organiche consentono anche di capire l'illusione, l'inganno dei sensi, il sogno e l'allucinazione, quando, tagliate in modo alquanto anormale le relazioni con l'esterno,

l'esperienza risulta ridotta, per un individuo, a ciò che avviene nel suo organismo, cioè alle relazioni che dipendono da esso e, quindi, al puramente psicologico, al puramente soggettivo [...].

NB

§ 5. *Il problema dell'inconscio*

[280] La nostra vita, pienamente cosciente, è solo una parte molto esigua dell'insieme della nostra complessiva attività psicologica. Essa è come il centro di una proiezione luminosa intorno alla quale si estende una ben piú ampia zona di penombra che digrada pian piano verso l'ombra assoluta. La vecchia psicologia aveva il gran torto di considerare psicologica soltanto l'attività pienamente cosciente.

Ma, se è difficile ampliare troppo l'estensione dell'inconscio nella nostra organizzazione, non bisognerebbe esagerare tuttavia, come ha fatto troppo spesso una certa psicologia pragmatistica, la portata qualitativa di questo inconscio.

Secondo certi pragmatisti, la coscienza chiara, la coscienza intellettuale e razionale sarebbe la parte piú superficiale e insignificante della nostra attività [...].

§ 6. *La psicologia e la nozione di finalità*

[285-286] All'osservazione immediata e superficiale la vita psicologica superiore sembra dunque tutta improntata alla finalità. Se si generalizza, con un procedimento familiare, dal noto all'ignoto, si vede che si è anche cercato

di interpretare in modo finalistico l'intera vita psicologica inferiore. Il movimento riflesso piú elementare, come il batter della palpebra dinanzi a una luce troppo viva, i piaceri e i dolori fisici piú semplici, le emozioni primitive, tutti questi fatti non sembrano forse prescritti dalla conservazione e dal progresso della specie o dalla conservazione e dal progresso dell'individuo? Dall'ameba, grumo protoplasmico rudimentale, che ricerca determinate radiazioni luminose e si sforza di evitarne altre, dall'ameba in su, tutta l'attività che si crede di poter qualificare come un'attività cosciente non appartiene forse alla categoria della ***tendenza***, e una tendenza non è forse una finalità in atto?

NB

Non stupisce allora di vedere W. James, Tarde e molti altri concludere da questi fatti che le leggi psicologiche sono d'una natura radicalmente diversa rispetto a quella delle altre leggi naturali. Si tratta di *leggi teleologiche* [...].

La concezione teleologica della legge psicologica è in fondo solo un travestimento scientifico imposto alle concezioni metafisiche, che tramutano la tendenza, la volontà di vivere, l'istinto, la volontà, l'azione nell'essenza di tutto l'esistente. Essa è stata inoltre accolta, illustrata e sviluppata dai pragmatisti, cioè dai sostenitori del primato dell'azione. Per costoro psicologia funzionale e psicologia finalistica sono sinonimi [...].

NB

§ 7. *Il problema della sopravvivenza*

[294-296] L'antitesi tra l'attività, la realtà inanalizzabile, da una parte, e la relazione, dall'altra parte, viene scomparendo e, tanto per lo spirito quanto per la materia, deve essere

lasciata nel ciarpame d'una metafisica invecchiata. Tutto il dato è soltanto una sintesi, che la scienza continua ad analizzare, a ricondurre alle sue condizioni e, in seguito, a scomporre in relazioni.

Ma che cosa diventa allora l'immortalità dello spirito, e soprattutto la sua immortalità personale, dato che, da duemila anni, teniamo piú di tutto proprio a questa immortalità? Non seguire la legge delle cose, non seguire la legge di tutti i viventi, non scomparire, non annientarsi in un'altra cosa! Correre questo bel rischio, ideato in ritardo da quel cattivo giocatore che è l'uomo, da quel cattivo giocatore che vuole vincere la « bella » ed esige che i dadi vengano truccati in suo favore!

È indubbio che ben difficilmente un sistema di relazioni può sembrare eterno o immortale. Ma qui non vi è niente che sia assolutamente impossibile. Improbabile, sí! Impossibile, no! Occorrerebbe soltanto, sul piano su cui ci siamo posti, che l'esperienza distruggesse l'improbabilità o, quanto meno, la trasformasse in probabilità.

L'esperienza ci dovrebbe far scoprire dietro il soggettivo condizioni che sussisteranno anche dopo la scomparsa dell'organismo, relazioni che fanno dipendere parzialmente il soggettivo da altro che non sia quest'organismo. Tocca all'esperienza decidere. Essa soltanto può eliminare i dubbi. *A priori* niente si oppone a che siano scoperte determinate condizioni o relazioni comportanti l'indistruttibilità — almeno parziale — di una parte del dato, per esempio, della coscienza.

Ma — occorre dirlo? — l'esperienza non ci ha ancora mai presentato niente di simile. Non ignoro che gli spiritualisti affermano il contrario. Ma si tratta di una pretesa. Le loro esperienze

— quelle almeno che non sono truccate e truffaldine (e non sono forse la minoranza?) — possono tutt'al piú indurre a pensare che, allo stato attuale delle cose, esistano determinate forze naturali, determinati movimenti meccanici, di cui conosciamo assai male le manifestazioni e peggio ancora le condizioni e le leggi. È persino probabile che esse dipendano dall'organismo umano e concernano semplicemente l'inconscio psicologico e l'attività biologica.

l'immortalità e l'agnosticismo di Rey

Cosí, dinanzi alla miseria delle presunte verifiche sperimentali della sopravvivenza, la teoria dell'immortalità dell'anima può conservare soltanto la forma già datale da Socrate e da Platone: è un rischio da correre, è un appello all'ignoto, e un appello a cui sembra che non si potrà mai avere una risposta [...].

VI. Il problema morale

§ 1. La morale irrazionale: misticismo o tradizionalismo

NB

[301-306] Le nuove filosofie sono perciò, anzitutto, dottrine morali. E, a quanto sembra, queste dottrine possono definirsi come *un misticismo dell'azione*. Una tale posizione non è nuova. È già stata quella dei sofisti, per i quali non esisteva né la verità né l'errore, ma soltanto il successo. È già stata la posizione dei probabilisti e degli scettici postaristotelici, di certi nominalisti, al tempo della scolastica, dei soggettivisti del XVIII secolo e, in particolare, di Berkeley.

NB

Le dottrine degli anarchici intellettuali, come Stirner e Nietzsche, poggiano sulle stesse premesse.

Nella requisitoria del nominalismo e del pragmatismo attuali le parole sono dunque piú nuove delle cose [...].

Quando alcuni modernisti, come Le Roy, derivano dal pragmatismo un'apologia del cattolicesimo, essi non ne traggono forse quel che volevano trarne alcuni filosofi che hanno fondato il pragmatismo. Ma derivano da esso conclusioni che possono essere tratte legittimamente e che, del resto, sono state derivate, o quasi, da pragmatisti illustri, come W. James e i filosofi della scuola di Chicago. Credo anzi di poter affermare di piú. Credo che Le Roy tragga le sole conclusioni che legittimamente dovevano esser tratte da questo modo di pensare [...].

Ciò che caratterizza il pragmatismo è l'affermazione che è vero tutto ciò che riesce e, in un modo o nell'altro, si conforma all'istante: scienza, religione, morale, tradizione, uso, routine. È da prendere sul serio, e sul serio allo stesso modo, tutto ciò che raggiunge uno scopo e consente di agire [...].

Che cosa ha sinora mandato in rovina tradizioni e dogmi? La scienza, o, se si preferisce considerare lo strumento anziché l'opera, la ragione. La scienza vive di libertà; la ragione non è altro in fondo che il libero esame. Scienza e ragione sono quindi anzitutto rivoluzionarie, e la civiltà greco-occidentale, fondata su di esse, è stata, è e sarà una civiltà di ribelli. La rivolta è stata sinora il nostro solo stru-

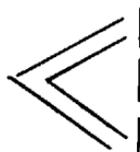
mento di liberazione e la sola forma in cui abbiamo potuto conoscere la libertà. Intendo la rivolta spirituale di una ragione padrona di sé e non la rivolta brutale che è stata soltanto la ganga — spesso utile, talvolta indispensabile — di quel prezioso metallo che è la prima rivolta.

Il principale aiuto che si può fornire alla tradizione, alla conservazione degli antichi *valori* morali, per usare il termine di moda, consiste quindi nello svalutare la scienza. Ecco perché il pragmatismo, il nominalismo dovevano avere quale conseguenza logica, come ha visto assai bene la maggior parte di coloro che li hanno accolti con intelligente cognizione di causa, la giustificazione di determinati motivi d'azione: religiosi, sentimentali, istintivi, tradizionali. Sullo stesso piano dei motivi d'azione improntati alla conoscenza scientifica, o, ancor piú logicamente, su un piano superiore, in quanto la scienza mira soltanto all'azione industriale, la nuova filosofia doveva finire per legittimare una morale irrazionale: slancio del cuore o sottomissione all'autorità, misticismo o tradizionalismo. Il tradizionalismo arriva talora cosí lontano che alcuni (W. James, per esempio) non esitano a ritornare, nell'etica, all'assoluto delle morali razionalistiche [...].

NB

§ 4. *La scienza dei costumi*

[314] Perché questa concezione della morale come arte razionale sia possibile, occorre evidentemente che ci sia una scienza dei costumi. La metafisica si riapre qui alla speranza. In effetti, la sociologia, di cui questa scienza dei costumi è soltanto una sezione, è appena nata. Essa è ancora, come la psicologia, pur se in

uno stadio meno avanzato, nel periodo in cui bisogna discutere contro i metafisici sul metodo, sull'oggetto della scienza e sul suo diritto alla vita. Sembra tuttavia che la questione, qui come altrove, finisca per essere risolta in favore degli sforzi scientifici. Non si può impedire ai metafisici di ciarlare, ma si può lasciar dire e intanto fare. Ora, per merito dei lavori di Durkheim e della sua scuola, la sociologia ha lavorato e fatto [...].

VII. Il problema della conoscenza e della verità

§ 1. Soluzione tradizionale

[325-326] Gli scienziati, gli scienziati puri, si preoccupano, invero, assai poco di questo problema della verità. Per loro è sufficiente pervenire ad affermazioni che ottengano il consenso universale e si presentino quindi come necessarie. Per loro ogni esperienza, condotta metodicamente e debitamente controllata, è vera. La verifica sperimentale: ecco, come si dice, il criterio della verità. E gli scienziati hanno pienamente ragione, giacché la pratica ha giustificato sempre questa posizione. Supporre che essa non la giustificherà sempre significa immaginare l'assurdo, dubitare per il gusto di dubitare [...].

NB

[328-332] I razionalisti moderni si sono difesi energicamente dagli attacchi del pragmatismo quando quest'ultimo ha asserito che la ragione dei razionalisti produceva in fondo come risultato quello di garantire al nostro spirito la *copia* fedele della realtà. Il pragmatismo

NB

ha, in effetti, rimproverato al razionalismo di sdoppiare la conoscenza in due parti sincroniche: gli oggetti o le cose in sé e le rappresentazioni che se ne fa lo spirito [...].

§ 2. *La critica pragmatistica*

[...] James sostiene che è vero tutto ciò che viene verificato sperimentalmente e, in altri momenti, tutto ciò che assicura una riuscita qualsiasi alla nostra attività. Se si accoglie quest'ultima proposizione, la conclusione quasi necessaria è che non esiste piú alcuna verità. Ciò che riesce oggi può infatti non riuscire domani: cosa frequente nella pratica, come attestano i cambiamenti delle leggi e del diritto, delle norme morali e delle credenze religiose, delle opinioni scientifiche. Verità di oggi, errore di domani; verità al di qua dei Pirenei, errore al di là. Il tema è banale. E queste conclusioni, che il fondatore del pragmatismo, Peirce, ha decisamente eliminato e combattuto e alle quali la grande filosofia pragmatistica, James in particolare, tenta di sottrarsi con i sotterfugi piú sottili, proprio queste conclusioni vengono accolte grossolanamente dalla maggior parte degli epigoni. Cosí, a proposito del problema della verità, il pragmatismo è diventato sinonimo di scetticismo, come, a proposito della morale o della fede, è diventato sinonimo di tradizionalismo irrazionale.

E tuttavia, come in ogni critica, vi è senza dubbio una parte di vero anche nella critica che il pragmatismo rivolge al razionalismo. Di essa si può dire quel che si è detto spesso delle

teorie critiche: la parte distruttiva è eccellente, quella costruttiva lascia a desiderare. È indubbio che la teoria dello spirito, come specchio delle cose, e della verità-copia, è grossolanamente superficiale. L'evoluzione delle verità scientifiche attraverso tutti gli errori di cui è seminato il cammino della scienza sta a dimostrarlo.

sic!

ah!

D'altra parte, quando consideriamo noi stessi come un organismo che agisce in mezzo all'universo, è vero che non possiamo separare, dopo tutto ciò che abbiamo detto in precedenza e in base a tutti gli insegnamenti della scienza, la verità dalla verifica sperimentale. Vere sono soltanto le concezioni che riescono. Resta però da accertare se siano vere perché riescono o se riescano perché sono vere. Il pragmatismo tende sempre a risolvere l'alternativa nel primo senso. Al buon senso sembra di poter risolverla solo nel secondo [...].

§ 3. Indicazione relativa a una soluzione del problema della verità

[333-334] Tutte le conoscenze che ci fornisce l'esperienza si concatenano e si sistematizzano. Non però come nel razionalismo, cioè per effetto di un'attività superiore, che venga loro imponendo le sue forme. Questa concezione, volendo assicurare la fondatezza della scienza, conduce al contrario allo scetticismo, perché fa della conoscenza l'opera dello spirito, e tale dualismo pone inevitabilmente il problema di accertare se la conoscenza, opera dello spi-

rito, non deformi il dato. Qui, invece, le nostre conoscenze si sistematizzano, esattamente allo stesso modo in cui si dànno, e le relazioni del dato hanno il medesimo valore del dato stesso. In realtà, dato immediato e relazioni in esso implicate sono un tutto unico indivisibile. Gli atti di conoscenza sono tutti della stessa natura e dello stesso valore [...].

§ 4. *Il problema dell'errore*

réalisme absolu (= materialismo storico)

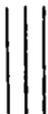
[336-347] Nel realismo assoluto nel quale ci siamo mossi sinora sembra non esservi posto per l'errore. Ma non dimentichiamo che abbiamo identificato esperienza e conoscenza soltanto al punto d'avvio. È venuto ora il momento di mostrare che cosa comporti questa restrizione.

È un fatto di esperienza che le conoscenze dei diversi individui non sono esattamente le stesse. La cosa può spiegarsi in due maniere: o esistono tante realtà diverse quanti sono gli individui (il che è assurdo: cadremmo cosí nel soggettivismo), oppure, — ed è questa l'alternativa a cui siamo quindi costretti ad attenerci, — in quanto il dato è unico e uguale per tutti, le differenze tra le conoscenze che gli individui ne acquisiscono derivano dalle condizioni in cui essi sono stati e sono posti, cioè, in altri termini, da determinate relazioni individuali esistenti tra loro e il dato e che l'analisi scientifica può rivelare. A questa stessa conclusione ci hanno condotto altre considerazioni formulate circa il problema della coscien-

za. Abbiamo già visto che il dato implicava relazioni indipendenti dall'individuo conoscente, — relazioni oggettive, — e relazioni secondo le quali il dato dipende dall'organismo conoscente, — relazioni soggettive.

Ammesso questo, vediamo che nell'esperienza, e non piú al punto d'avvio, ma via via che la analizziamo, avviene uno sdoppiamento tra l'agente della conoscenza e l'oggetto della conoscenza. Secondo quanto abbiamo detto, questa relazione ha lo stesso valore del dato. S'impone con il suo stesso diritto; deriva di qui che la distinzione tra lo spirito e l'oggetto non deve esser posta come primitiva, ma invece come un prodotto dell'analisi, come due relazioni molto generali che l'analisi scopre nel dato (W. James); e questa distinzione trae il suo valore dal valore che si è conferito, sin dall'inizio, all'esperienza presa in blocco, all'esperienza una e indivisibile [...].

NB

La verità è l'oggettivo. L'oggettivo è l'insieme delle relazioni indipendenti dall'osservatore. In pratica è ciò che viene ammesso da tutti, che è oggetto di esperienza universale, di consenso universale, intendendo queste parole in un senso scientifico. Se si prosegue l'analisi delle condizioni di questo consenso universale, se si cerca dietro questo fatto il *diritto* che lo sorregge, la causa che lo fonda, si perviene alla conclusione che segue: il lavoro scientifico ha lo scopo di « spersonalizzare », di disindividualizzare l'esperienza, prolungandola e continuandola in modo metodico. L'esperienza scientifica continua quindi l'esperienza bruta, e non vi è differenza di natura tra il fatto scientifico e il fatto bruto.

Si è detto talora che la verità scientifica è soltanto un'astrazione. Beninteso, essa è una astrazione, se si considera l'esperienza bruta, vale a dire soggettiva e individuale, in quanto essa elimina da tale esperienza quanto dipende unicamente dall'individuo conoscente. Ma questa astrazione ha, al contrario, lo scopo di rinvenire il dato tale qual è, indipendentemente dagli individui e dalle contingenze che lo àlterano, di scoprire l'oggettivo, il concreto per eccellenza, il reale.

NB |||

Sarebbe interessante cercare mediante l'analisi di alcuni errori famosi la verifica di questa teoria generale. Il sistema di Tolomeo, per esempio, ci mostra un'esperienza ingombra di rappresentazioni individuali dipendenti dalle condizioni terrestri dell'osservazione astronomica: è il sistema stellare visto dalla terra. Il sistema di Copernico-Galileo è molto piú oggettivo, in quanto sopprime le condizioni dipendenti dal fatto che l'osservatore sta sulla terra. In un senso piú generale, Painlevé ha fatto rilevare che, nella meccanica, nella scienza rinascimentale e in quella odierna, la causalità comprende le condizioni di apparizione di un fenomeno, indipendenti dallo spazio e dal tempo. Senonché le condizioni di circoscrizione nello spazio e nel tempo abbracciano, soprattutto nella meccanica, la quasi totalità delle condizioni soggettive, che sono già troppo poco grossolane per poter essere eliminate con una riflessione sommaria.

verità ed errore (ci si avvicina al materialismo dialettico)

Conclusione importante: l'errore non è l'antitesi assoluta della verità. Come moltissimi filosofi hanno sostenuto, esso non è positivo, ma è al contrario negativo e parziale, è in qualche modo una verità minore. Se mediante l'esperienza si spoglia questa verità del soggettivo in essa implicato, si perviene progressivamente alla ve-

rità. E la verità, una volta che sia stata raggiunta, è nel pieno senso della parola un assoluto e un termine, perché è l'oggettivo, il necessario e l'universale. Tuttavia, questo termine è lontano da noi nella quasi totalità dei casi. Ci appare quasi come un limite matematico, a cui ci si avvicina sempre piú, senza riuscire mai a raggiungerlo. Cosí, la storia della scienza ci presenta la verità nel *divenire* di un'evoluzione; *la verità non è fatta, ma si fa.* Non sarà forse mai fatta, ma si farà sempre piú.

?

Un'ultima questione può ancora esser posta, se, invece di attenersi a ciò che è, si è sempre ossessionati dalla vecchia illusione metafisica che consiste nel ricercare perché le cose sono. Perché mai l'esperienza ha talune condizioni soggettive? Perché la sua conoscenza non è immediatamente una e identica per tutti? Si avrebbe il diritto di rifiutarsi di rispondere; ma qui sembra di poter dare, in virtú della psicologia, una indicazione positiva. Se l'esperienza totale avesse in qualche misura conoscenza di sé, come il Dio dei panteisti, questa conoscenza sarebbe in effetti immediatamente una e identica. Ma nell'esperienza, cosí come ci viene offerta, la sua conoscenza è data in modo frammentario e soltanto a quei frammenti di esperienza che siamo noi stessi.

libidine verbale verso l'« esperienza »

l'« esperienza »

La biologia e la psicologia ci insegnano che ci siamo formati, o piuttosto che siamo stati formati, attraverso l'adattamento all'ambiente, attraverso un equilibrio continuo con l'ambiente. Si può da qui concludere, grosso modo, che la nostra conoscenza deve rispondere anzitutto alle necessità della vita organica. Essa è quindi, all'origine, ristretta, confusa, molto soggettiva, come nella vita istintiva. Ma, una volta che sia

intervenuta nel giuoco delle energie universali, la coscienza vi si mantiene e rinvigorisce in forza della sua utilità pratica. Esseri sempre piú complessi si evolvono e sviluppano. La coscienza diventa piú chiara e precisa. Diventa intelligenza e ragione. E, al tempo stesso, l'adattamento, l'adeguamento all'esperienza sono piú completi. La scienza è soltanto la forma piú elevata di questo processo. Essa ha il *diritto* di sperare, pur se non la raggiungerà mai, in una conoscenza che diventi tutt'uno con il dato, che sia assolutamente adeguata all'oggetto: una conoscenza oggettiva, necessaria e universale. Teoricamente, la sua pretesa è giustificata, in quanto si muove nel senso dell'evoluzione svoltasi sinora. Praticamente, questa pretesa non sarà forse mai soddisfatta, in quanto segna il termine dell'evoluzione e perché, per realizzarla, sarebbero necessari uno stato dell'universo assolutamente diverso dallo stato presente e una specie di identificazione tra l'universo e le conquiste della conoscenza [...].

l'expérience = le milieu?

L'astrazione piú artificiale è quella che elimina dall'esperienza i risultati del lavoro razionale e i progressi dell'evoluzione.

Quest'evoluzione è stata nettamente diretta dalla pratica e verso la pratica, poiché si traduce e si realizza mediante un adattamento continuo dell'essere al suo ambiente. Chi potrebbe negarlo oggi? Sta qui una delle vittorie piú decisive del pragmatismo su un razionalismo ormai fossilizzato. Ma essa non implica che il vero si definisca in funzione dell'utile e della riuscita. Implica, invece, che l'utile e la riuscita siano l'effetto del possesso della verità [...].

Per esprimere in modo sensato ed esatto i rapporti tra la pratica e la verità, sembra dunque necessario dire: è vero ciò che riesce, ma

riesce ciò che è vero, ossia ciò che è conforme al reale, per quanto concerne l'azione tentata. L'azione corretta è il risultato di una conoscenza esatta delle realtà in mezzo alle quali essa si svolge. Si opera correttamente nella misura in cui si conosce veramente.

materialismo che si vergogna

§ 5. *La teoria della conoscenza*

Tutti ammetteranno, credo, che noi affermiamo come vero e come oggettivo ciò che è indipendente dal coefficiente individuale riscontrabile in ogni individuo nell'atto della conoscenza. Ma le divergenze nasceranno là dove bisognerà dire in quale momento scompaia il coefficiente individuale. Dinanzi a una qualsiasi constatazione sperimentale, posso io separare ciò che è stato constatato universalmente da ciò che ho constatato soltanto io?

Abbiamo detto, in generale, che lo sforzo scientifico mirava appunto a operare in tutti i casi questa separazione. In fondo, la scienza non ha altro scopo. Essa potrebbe definirsi proprio per questo suo carattere. In pratica, quindi, disponiamo già di un primo mezzo per distinguere ciò che è vero e oggettivo da ciò che è soggettivo e illusorio. Sarà vero ciò che si sarà ottenuto attraverso metodi scientifici applicati rigorosamente. Spetta agli scienziati elaborare, precisare e definire tali metodi. Questo primo criterio è piú esatto della norma troppo vaga che avevamo presentato sino a questo punto: cioè la norma del consenso universale. Il consenso universale può essere infatti soltanto un pregiudizio universale [...].

confusione

Bisogna convenirne: la verità che l'uomo può acquisire è una verità *umana*. Con questo termine non vogliamo dire che essa sia relativa nel senso scettico della parola. Ma vogliamo dire che essa dipende dalla struttura della specie umana ed è valida soltanto per questa specie [...].

relativa nel senso scettico!!!

ah!

Bisogna, del resto, farla finita una volta per tutte con certi sofismi: una verità valida per l'intera specie umana, la verità umana, è per l'uomo una verità assoluta, perché, pur supponendo, come fanno i sostenitori di un assoluto extraumano, che essa non sia un calco del reale, tuttavia questa verità, almeno per l'uomo, è la traduzione esatta, la sola possibile, l'equivalente assoluto del reale [...].

[351-352] Uno scienziato contemporaneo, Poincaré, ha sostenuto altresí che la fisica non ha mai a che fare con fatti identici, ma semplicemente con fatti molto simili tra loro. A che serve allora la scienza, dal momento che, se essa vuole essere rigorosa, ogni fatto nuovo esige una nuova legge?

Quest'obiezione è dello stesso genere della seguente: ogni fatto abbraccia l'infinito. Avremmo dunque necessità della scienza tutt'intera per avere sul minimo oggetto la minima conoscenza esatta. Il problema si risolve allo stesso modo e quasi da sé [...].

In sintesi il dato è oggetto di scienza, perché è analizzabile, e quest'analisi ci rivela le condizioni di esistenza del dato. La scienza è certa perché ogni analisi da essa operata ci conduce a poco a poco verso intuizioni sperimentali che

hanno lo stesso valore del dato; per modo che la scienza ha lo stesso grado di certezza dell'esistenza dell'universo, che essa spiega, e della mia propria esistenza, che mi è parimente nota solo attraverso un'intuizione sperimentale.

finale = materialismo che si vergogna

VIII. Conclusione generale: la filosofia dell'esperienza

[354-357] Cosí, lasciando da parte il sistema di Spinoza, in quanto è un mirabile tentativo di concepire le cose dal punto di vista meno umano e piú oggettivo possibile, rinveniamo sempre, sin dagli inizi della riflessione filosofica ellenica, gli stessi due o tre orientamenti generali dello spirito metafisico. Si tratta degli orientamenti secondo cui tutti i manuali classificano ancora di solito i sistemi filosofici con i nomi appunto di materialismo, spiritualismo e idealismo.

In fondo, — se si considerano le cose dal punto di vista molto generale in cui ci poniamo qui, cioè dal punto di vista della « particolare scala di valori » offertaci da ognuno di questi orientamenti, — poiché lo spiritualismo e l'idealismo hanno spesso tra loro le analogie piú strette, si può affermare che la metafisica ci ha sempre posto in presenza di due grandi scale di valori: la scala materialistica e la scala idealistico-spiritualistica. Queste due scale sono in opposizione tra loro, e ciascuna di esse è quasi l'immagine rovesciata dell'altra.

NB

Nella scala idealistico-spiritualistica al vertice viene posto lo spirito, che dà il suo significato e il suo valore a tutto il resto, sia che con l'idealismo rappresenti l'unica realtà, in quanto le apparenze materiali sono soltanto sue creazioni o esistono solo per sue virtú, sia che con lo

giudizio sull'idealismo e sul materialismo

spiritualismo offra, al di sopra della realtà materiale, che ne è soltanto il supporto o l'ambiente, quella realtà superiore in cui la natura si compie e attraverso la quale essa si esplica. Nella scala materialistica, invece, tutto parte dalla materia e tutto a essa ritorna. È la materia la creatrice eterna e immutabile di tutti gli spettacoli dell'universo, ivi compreso lo spettacolo della vita e quello della coscienza. La vita è soltanto una specie particolare — tra un'infinità di altre specie — delle combinazioni che il cieco caso fa scaturire dalla materia originaria. La coscienza, il pensiero sono solo fenomeni della vita; il cervello li secerne, come il fegato secerne il fiele [...].

assurdità!

Il pensiero, o quanto meno qualcosa dell'ordine dello spirito immateriale e libero, è dunque necessario a un tempo come supremo principio di spiegazione e come supremo principio di esistenza e creazione. Ponete lo spirito, e tutto si fa chiaro nella natura. Sopprimetelo, e la natura diventa incomprensibile. Svanisce nel nulla.

Il materialismo afferma invece — se mi è consentito usare lo stesso procedimento sommario — che ogni esperienza vòlta a spiegarci un fatto psicologico lo riduce a dei fatti organici. La materia organica viene ridotta a poco a poco alla materia inorganica. La forza non è altro che l'impulso dell'urto, un movimento che si compone con un altro movimento. Al fondo delle cose troviamo dunque solo il movimento bruto e cieco.

3.000 anni
di idealismo
e materialismo

Ben presto saranno tremila anni che questi sistemi di valori vengono ripresi da ogni generazione, sviluppati, precisati talvolta, piú spesso oscurati con le sottigliezze di un pensiero che non vuole mai darsi per vinto. E noi ci troviamo quasi allo stesso punto a cui eravamo all'inizio.

Non è da supporre allora che le questioni dibattute da questi sistemi contraddittori siano mal poste e oziose? Non sarebbe un pregiudizio puramente antropomorfico voler stabilire tra le cose una gerarchia esplicativa? E questo pregiudizio non atterrebbe molto di piú alle aspirazioni del sentimento individuale che non alla discussione razionale? In fondo, questi sistemi si pongono e si oppongono per fini molto diversi da quelli della conoscenza oggettiva, per interessi che niente hanno a che vedere con l'imparziale ricerca della verità. E, dal momento che non hanno rapporto con una discussione positiva, non discutiamoli!

ah!!

O mi sbaglio di grosso, o la filosofia contemporanea, nelle sue correnti vive e vigorose, quali sono appunto il positivismo e il pragmatismo, tende proprio a questa conclusione * [...].

[358-362] A dire la verità, se per filosofia si intendono quelle speculazioni che cercano, al di qua o al di là dell'esperienza, l'origine, la fine e la natura delle cose, gli inutili fondamenti della scienza e dell'azione, raddoppiando tutto ciò che è conosciuto direttamente con un incono-

* W. James, per definire il pragmatismo, insiste sull'idea che esso è un sistema il quale si allontana dalle spiegazioni *aprioristiche*, dalla dialettica e dalla metafisica, per volgersi sempre verso i fatti e l'esperienza.

W. James sul pragmatismo

scibile che è incaricato di giustificarlo; in breve, se per filosofia si intendono le antiche dialettiche, siano esse razionalistiche o scettiche, idealistiche o materialistiche, individualistiche o panteistiche, allora questi scienziati sembrano già avere causa vinta. Tutte queste metafisiche hanno ormai soltanto un interesse estetico, che può essere, del resto, appassionante per chi ne abbia il gusto: sono le fantasticherie individuali di spiriti elevati e poco pratici [...].

Le scienze si compongono a un tempo di un insieme di risultati sperimentali indubbi e di teorie d'insieme che sono sempre per qualche lato ipotesi. Ma queste ipotesi sono indispensabili alla scienza, perché, anticipando sull'esperienza futura e sull'ignoto, favoriscono i progressi della scienza. Esse sistematizzano tutto il noto in modo che proietti luce sull'ignoto. Perché mai la filosofia non dovrebbe essere, alla stessa stregua, una sintesi generale di tutte le conoscenze scientifiche, un tentativo di rappresentarsi l'ignoto in funzione del noto al fine di aiutarne la scoperta e garantire allo spirito scientifico il suo vero orientamento? La filosofia non differirebbe dalla scienza se non per la maggiore generalità dell'ipotesi; la teoria filosofica, invece di essere la teoria di un gruppo di fatti isolati e ben delimitati, sarebbe la teoria dell'insieme dei fatti che la natura ci presenta, il sistema della natura, come si diceva nel secolo XVIII, o, quanto meno, un contributo diretto a una teoria di questo genere.

Il punto di vista filosofico non si oppone al punto di vista scientifico; gli si giustappone. Persino quando fa tutti gli sforzi per cogliere la positività, lo scienziato è un filosofo, perché la positività è essa stessa una filosofia [...].

blagueur!

imbecille!

bim, bam!

La scienza non deve differenziarsi dalla filosofia né per l'oggetto (che è lo stesso: render conto dell'esperienza) né per il metodo (che deve essere lo stesso, in quanto la disciplina scientifica è per definizione la sola disciplina che possa soddisfare la nostra intelligenza). No, tra loro permane soltanto una differenza di punti di vista, e ciò che distingue, ciò che soltanto può distinguere, il punto di vista scientifico da quello filosofico è che quest'ultimo è molto piú generale e si presenta sempre un po' come una *avventura* [...].

uff!

[364-369] La storia sta a dimostrarci che la scienza, quando si allontana troppo dalle preoccupazioni umane piú generali, che costituiscono l'essenza della maggior parte dei problemi filosofici, e lascia. per forza o per un eccesso di prudenza ad altre speculazioni, o alle credenze tradizionali, il còmpito di appagare tali preoccupazioni, questa scienza vegeta o è in declino. È quindi necessario, e immancabilmente necessario, che le conquiste della scienza e lo spirito scientifico siano difesi, all'occorrenza, anche contro sé stessi, contro la presunzione eccessiva o contro l'avventura, allorché oltrepassano i loro diritti. Perché l'abusiva temerarietà — che ci presentano, per esempio, talune generalizzazioni materialistiche — non è meno pericolosa per la scienza, tra gli spiriti sani e retti, di quanto lo sarebbero la sua timidezza e il suo spirito timorato, in mezzo al volgo. E dunque uno dei còmpiti essenziali della filosofia consiste nell'assicurare l'atmosfera generale che è necessaria allo sviluppo della scienza, al normale mantenimento e alla diffusione dello spirito scientifico [...].

difesa contro il materialismo

Ma, ben s'intende, la filosofia potrà svolgere la duplice funzione a cui ci sembra destinata — coordinare gli sforzi degli scienziati e favorire le

scibile che è incaricato di giustificarlo; in breve, se per filosofia si intendono le antiche dialettiche, siano esse razionalistiche o scettiche, idealistiche o materialistiche, individualistiche o panteistiche, allora questi scienziati sembrano già avere causa vinta. Tutte queste metafisiche hanno ormai soltanto un interesse estetico, che può essere, del resto, appassionante per chi ne abbia il gusto: sono le fantasticherie individuali di spiriti elevati e poco pratici [...].

Le scienze si compongono a un tempo di un insieme di risultati sperimentali indubbi e di teorie d'insieme che sono sempre per qualche lato ipotesi. Ma queste ipotesi sono indispensabili alla scienza, perché, anticipando sull'esperienza futura e sull'ignoto, favoriscono i progressi della scienza. Esse sistematizzano tutto il noto in modo che proietti luce sull'ignoto. Perché mai la filosofia non dovrebbe essere, alla stessa stregua, una sintesi generale di tutte le conoscenze scientifiche, un tentativo di rappresentarsi l'ignoto in funzione del noto al fine di aiutarne la scoperta e garantire allo spirito scientifico il suo vero orientamento? La filosofia non differirebbe dalla scienza se non per la maggiore generalità dell'ipotesi; la teoria filosofica, invece di essere la teoria di un gruppo di fatti isolati e ben delimitati, sarebbe la teoria dell'insieme dei fatti che la natura ci presenta, il sistema della natura, come si diceva nel secolo XVIII, o, quanto meno, un contributo diretto a una teoria di questo genere.

blagueur!

imbecille!

Il punto di vista filosofico non si oppone al punto di vista scientifico; gli si giustappone. Persino quando fa tutti gli sforzi per cogliere la positività, lo scienziato è un filosofo, perché la positività è essa stessa una filosofia [...].

bim, bam!

La scienza non deve differenziarsi dalla filosofia né per l'oggetto (che è lo stesso: render conto dell'esperienza) né per il metodo (che deve essere lo stesso, in quanto la disciplina scientifica è per definizione la sola disciplina che possa soddisfare la nostra intelligenza). No, tra loro permane soltanto una differenza di punti di vista, e ciò che distingue, ciò che soltanto può distinguere, il punto di vista scientifico da quello filosofico è che quest'ultimo è molto piú generale e si presenta sempre un po' come una *avventura* [...].

uff!

[364-369] La storia sta a dimostrarci che la scienza, quando si allontana troppo dalle preoccupazioni umane piú generali, che costituiscono l'essenza della maggior parte dei problemi filosofici, e lascia. per forza o per un eccesso di prudenza ad altre speculazioni, o alle credenze tradizionali, il cómpito di appagare tali preoccupazioni, questa scienza vegeta o è in declino. È quindi necessario, e immancabilmente necessario, che le conquiste della scienza e lo spirito scientifico siano difesi, all'occorrenza, anche contro sé stessi, contro la presunzione eccessiva o contro l'avventura, allorché oltrepassano i loro diritti. Perché l'abusiva temerarietà — che ci presentano, per esempio, talune generalizzazioni materialistiche — non è meno pericolosa per la scienza, tra gli spiriti sani e retti, di quanto lo sarebbero la sua timidezza e il suo spirito timorato, in mezzo al volgo. È dunque uno dei cómpiti essenziali della filosofia consiste nell'assicurare l'atmosfera generale che è necessaria allo sviluppo della scienza, al normale mantenimento e alla diffusione dello spirito scientifico [...].

difesa contro il materialismo

Ma, ben s'intende, la filosofia potrà svolgere la duplice funzione a cui ci sembra destinata — coordinare gli sforzi degli scienziati e favorire le

scoperte con ipotesi ispiratrici, da una parte, e creare, dall'altra parte, l'atmosfera indispensabile al progresso della scienza — solo a condizione che essa cerchi di essere la sintesi organizzatrice delle scienze, viste e comprese come le vedono e comprendono gli scienziati, cioè, in breve, una sintesi fatta in uno spirito esclusivamente scientifico.

Ora, è consolante vedere, a un livello indubbiamente piú basso nel pragmatismo, ma tuttavia a un livello ancora molto alto, che le attuali ricerche filosofiche, rompendo decisamente con le aberrazioni metafisiche del periodo precedente, sono informate assai coscienziosamente riguardo ai lavori scientifici, cercano di accordarsi con tali lavori e vi attingono le loro ispirazioni.

Si crea oggi, incontestabilmente, un sentimento scientifico molto vivo e nitido, che, in alcuni, si sviluppa parallelamente al sentimento religioso o morale e come su un piano diverso, dove lo scontro è impossibile, e che, in altri, ha sostituito questo sentimento religioso e basta alla completa soddisfazione delle loro necessità. A costoro, secondo la bella espressione di Renan, la scienza ha fornito un simbolo e una legge. Essi hanno assunto una posizione *veramente positiva,* che conserva del vecchio razionalismo la sua fede incrollabile nella ragione umana, pur accogliendo dall'indubbio trionfo del metodo sperimentale l'incontestabile risultato che la ragione è soltanto lo sforzo costante dello spirito di adattarsi all'esperienza e conoscerla sempre piú a fondo, la reciproca compenetrazione della realtà oggettiva e del pensiero soggettivo.

Credo che l'avvenire della filosofia stia proprio da quest'ultima parte, perché da questa parte sta appunto la verità. Come in tutte le

profezie, si ha anche qui un atto di fede. Se esso sia motivato lo dirà l'avvenire. E, poiché si tratta di un atto di fede, io considero legittimi tutti gli altri atti di fede, a condizione che coloro che li compiono si comportino allo stesso modo nei miei riguardi. Ritengo inoltre che sia un bene che una corrente d'idee trovi dinanzi a sé correnti di idee opposte; giacché essa si affina, si sviluppa, si emenda e si precisa mediante la critica degli avversari.

La posizione filosofica che si è abbozzata nel corso di questi brevi studi potrebbe esser detta positivismo razionalistico, positivismo assoluto, o scientismo. Per evitare qualsiasi equivoco, sarebbe forse preferibile parlare di sperimentalismo: il che indicherebbe al tempo stesso che questa posizione poggia per intero sull'esperienza, — ma, in antitesi al vecchio empirismo, sull'esperienza controllata, frutto della sperimentazione scientifica, — e si rifiuta, nel suo realismo assoluto e nel suo monismo sperimentale, di risalire oltre l'esperienza.

!!

positivismo, sperimentalismo, realismo = « positivismo assoluto o razionalistico »

L'esperienza è anzitutto e immediatamente l'insieme delle nostre sensazioni, ciò che noi chiamiamo fenomeni. Ma essa comincia ad analizzarsi da sé, non appena l'attenzione e la riflessione vi si applichino, perché quest'insieme di sensazioni è soltanto una visione grossolana e molto superficiale del dato. Quasi subito si distinguono in esso e sotto di esso alcune relazioni che il dato implica e che ne costituiscono la vera essenza. La scienza si studia di continuare progressivamente quest'analisi, che penetra sempre piú a fondo nella natura del dato. Se si vuole rappresentare il dato immediato con un punto, per avere un'immagine del

esperienza = Σ di sensazioni

« chose en soi »?

dato reale, bisogna figurarsi che questo punto è soltanto la proiezione di una retta che continua dietro di esso. Questa retta può esser tagliata in vari segmenti, ognuno dei quali comprenderà, senza che vi sia tra loro una paratia stagna, le famiglie di relazioni da cui dipende il dato immediato. Ciascuna di queste famiglie verrà costituita in virtú d'una definizione che poggerà sulle affinità naturali da cui queste relazioni sono unite tra loro. Saranno le relazioni di numero e di situazione, le relazioni meccaniche, fisiche, ecc. e, infine, le relazioni psicologiche, definite attraverso la loro dipendenza dall'organismo cui il dato si riferisce. Tanti gruppi affini di relazioni, tante scienze particolari.

La filosofia cerca, al contrario, di rappresentarsi la retta in tutta la sua lunghezza e continuità. Ma la linea nel suo insieme, come il punto attraverso cui si proietta, e il dato immediato, come le relazioni che vengono integrandolo con il procedere dell'analisi, sono della stessa natura.

S

Sono dati dell'esperienza. E il loro insieme costituisce una sola e medesima esperienza: l'esperienza umana. Questa nostra costituzione psicologica e non la natura delle cose distingue il mondo della percezione dall'universo della scienza; e questa distinzione è momentanea e contingente.

L'esperienza ha dunque bisogno solo di essere spiegata. Spiegarla vuol dire enunciare semplicemente le relazioni che essa implica e offre da sé alla nostra conoscenza, se sappiamo accogliere i suoi insegnamenti. E la scienza se ne incarica. Ma, essendo tutta la realtà, l'esperienza non ha bisogno di essere giustificata: è.

[...]
6. Le idee del matematico Poincaré. *Poincaré*
[...]

Pp. 6-7, 28-29 = due linee [146]
33 = verità = ? per il pragmatismo e *35*
49 = valore oggettivo della scienza = centro
Matematica e pragmatismo: 62
80: i pragmatisti hanno tratto a sé Poincaré; e Mach 90
Rey = puro agnostico 94 (93)
98: Mach + oggettività = Rey?!
100: concetti = copie della realtà
Oggettività: 105
113: materialismo volgare

Abram Deborin

Il materialismo dialettico[147]

Abram Deborin, *Dialektičeskij materializm*, in *Na rubeže*, Peterburg, 1909.

[39-41] Come concezione del mondo, il materialismo dialettico dà una risposta — beninteso non assoluta — al problema della struttura della materia, al problema della struttura del mondo; è esso il fondamento della piú brillante teoria della storia; sulla sua base, la politica e la morale diventano in un certo senso scienze esatte. Il materialismo dialettico — ove sia, com'è ovvio, rettamente inteso — immette dappertutto una corrente fresca di *criticismo teorico-conoscitivo, essendo alieno da ogni dogmatismo.*

inesatto

non serve usare termini «altrui»!

Nel presente articolo è nostro proposito richiamare l'attenzione del lettore soltanto sull'aspetto teorico-conoscitivo del materialismo dialettico, che in questo caso, come metodo, come principio conduttore della ricerca, non fornisce soluzioni assolute dei problemi, ma contribuisce anzitutto a darne un'impostazione corretta. Il materialismo dialettico, come teoria della conoscenza, si scinde in una parte formale o logica e in una parte reale o materiale.

1)

2)

Per la conoscenza originaria, primitiva, l'*emozione* è identica al suo *oggetto*, il fenomeno è identico all'essere, alla cosa in sé. Il mondo delle emozioni interiori è per l'uomo primitivo anche il mondo delle cose. Egli non conosce alcuna differenza tra il mondo interiore e il

¿ ¿ ¿

mondo esterno. Questa forma primitiva di conoscenza, a un determinato grado di sviluppo della civiltà, entra in contraddizione con la tendenza dell'uomo sociale a dominare le forze della natura e, quindi, con il nuovo e piú alto grado di civiltà. Via via che si estendono i bisogni umani, mentre si accresce e si accumula il materiale | empirico, | mentre si infittiscono le collisioni tra le percezioni e il mondo esterno, sempre piú si manifesta il contrasto tra le percezioni e le cose, tra il mondo delle esperienze interiori e il mondo delle cose. Diviene allora matura la necessità di nuove forme conoscitive [...]. Ci interessa qui direttamente il processo logico che ha condotto la filosofia moderna al

? materialismo dialettico. Lo | psicologismo | di Hume, Berkeley e altri opera, principalmente, sul piano psichico con il mondo sensibile. Le immagini sensibili sono oggetti della conoscenza. Il risultato, a cui mette capo lo sviluppo del- | l'empirismo inglese, | suona: esse = percipi: esiste ciò che è dato nella percezione, e tutto ciò che è dato nella percezione ha un'esistenza oggettiva, esiste [...].

Kant ha compreso che la conoscenza veramente scientifica è possibile solo per mezzo dell'« intuizione matematica ». L'*intuizione sensibile* non racchiude in sé le condizioni indispensabili a una conoscenza universalmente necessaria. Le immagini sensibili non possono abbracciare tutto l'insieme dei fenomeni conoscibili. E Kant effettua il trapasso dallo *psicologismo* al

? *trascendentalismo* [...].

[43] La filosofia hegeliana rappresenta l'ultimo anello, quello conclusivo, della catena. Si è già visto che in Hume, in Kant, in Fichte il

soggetto è stato posto sopra l'oggetto, il quale ultimo è stato dichiarato come un che di *non separabile* dal soggetto [...].

[48-58] Le categorie, ossia i concetti puri universali, come il tempo, lo spazio, la causalità, sono per il materialismo dialettico, da un lato, determinazioni *logiche,* e, dall'altro, *forme reali delle cose* [...].

Il limite del trascendentalismo è nel fatto che esso non estende i suoi diritti alla sfera reale delle cose e considera le categorie soltanto come forme *soggettive,* e per di piú *aprioristiche,* della coscienza. Il trascendentalismo abbraccia i fenomeni con forme categoriche, cioè logicamente universali, che consentono di formulare le leggi rigorosamente matematiche della natura e di dare a esse un carattere universale. Ma il trascendentalismo, come anche il fenomenismo sensista, ha a che fare soltanto con i fenomeni Per entrambi l'essere, le cose in sé sono inaccessibili [...].

ma guarda!

Il materialismo dialettico attinge l'« incondizionatezza » e universalità della conoscenza con il dichiarare che le forme sono *« intuizioni » universali, oggettivamente reali.* Poggia su questo la possibilità di una conoscenza *matematica,* o, se si vuole, « geometrica », cioè esatta, del reale. Lo spazio « geometrico » e il « tempo puro » sono intuizioni universalmente reali e costituiscono il presupposto della conoscenza « matematica » del mondo sensibile [...].

Ma al tempo stesso la coscienza dialettica rivela la capacità di innalzarsi sino all'« intuizione » della natura, come di « un tutto », sino all'intuizione della necessità, dell'intrinseca condizionalità dell'ordine universale della natura [...].

L'uomo *conosce* nella misura in cui *agisce* e si sottomette all'*azione del mondo esterno.* Il materialismo dialettico insegna che l'uomo è sollecitato a riflettere principalmente dalle sensazioni che egli sperimenta nel processo della sua azione sul mondo esterno [...]. Il materialismo dialettico, movendo dalla considerazione che si può dominare la natura solo quando ci si sottometta alla sua azione, ci prescrive di concordare la nostra attività con le leggi universali della natura, con l'ordine necessario delle cose, con le leggi generali di sviluppo del mondo [...].

Parmenide vedeva quindi l'essenza reale delle cose (« l'uomo ») in ciò che può essere conosciuto dal pensiero o *ragione* e che sta dietro i fenomeni effimeri e mutevoli. Egli ha separato pertanto le percezioni sensibili dal loro fondamento, il mondo fenomenico dal mondo metafenomenico [...].

uff!

Se per i metafisici-razionalisti la vera realtà è data dal concetto, per i sensisti è invece reale ciò che è dato nella percezione sensibile o intuizione. Ciò che trascende i limiti dei sensi è inaccessibile alla conoscenza. Oggetto della conoscenza sono i fenomeni, che vengono eretti a realtà assoluta. Il contenuto della coscienza empirica è mutevole ed effimero. Il sostrato reale delle qualità viene respinto dal fenomenismo. Data la varietà, è data anche la molteplicità dei fenomeni, ma non c'è unità sostanziale [...].

S
S

Kant si è ingegnato di fondere la dottrina del fenomenismo sull'inconoscibilità delle cose in sé e la dottrina dei razionalisti-metafisici sull'*esistenza* di un essere assolutamente reale, sull'esistenza delle « cose in sé ».

I materialisti francesi, con alla testa Hol-

bach, hanno opposto la *natura,* come essenza metafisica della cosa, alle sue *proprietà.* Questa opposizione denota in un certo senso lo stesso dualismo che esiste in Kant tra la « cosa in sé » e i « fenomeni » [...].

bugie!

Saremmo, tuttavia, ingiusti verso il materialismo francese, se lo identificassimo con il kantismo. Il materialismo del secolo XVIII ammette infatti la *relativa conoscibilità* persino dell'essenza delle cose [...]

goffo nec plus ultra!

Il materialismo francese, pur movendo dalla stessa premessa, cioè che la materia agisce sui nostri sensi esterni, riconosce peraltro che *alcune proprietà* delle cose in sé sono *conoscibili.* Ma il materialismo francese è inadeguatamente coerente, poiché insegna che soltanto *alcune* proprietà delle cose sono conoscibili, mentre la loro « essenza » o « natura » ci è nascosta e non interamente conoscibile...

questa è brodaglia

Kant ha tratto la contrapposizione delle *proprietà* della cosa alla sua « natura » dagli agnostici, dai fenomenisti-sensisti (direttamente da Hume) [...].

In antitesi al fenomenismo e al sensismo, il materialismo considera le impressioni, che noi riceviamo dalle cose in sé, come aventi un significato *oggettivo.* Mentre il fenomenismo (e il kantismo) non vede alcun punto di contatto tra le proprietà delle cose e la loro « natura », cioè il mondo esterno, i materialisti francesi già sottolineano nitidamente che le cose in sé, almeno parzialmente, sono conoscibili appunto sulla base delle *impressioni* prodotte su di noi e che le proprietà delle cose sono in una certa misura oggettivamente reali [...].

[60-62] Il materialismo dialettico pone a fondamento dell'essere la sostanza materiale, il sostrato reale. Il materialismo dialettico considera il mondo « come un processo, come una sostanza, che si trova in perenne sviluppo » (Engels). L'essere immutabile e incondizionato dei metafisici si tramuta in un *essere mutevole. La realtà sostanziale viene riconosciuta mutevole*; le modificazioni e i movimenti sono forme reali dell'essere. Il materialismo dialettico supera il dualismo di « essere » e « non essere », la contrapposizione metafisicamente assoluta di « immanente » e « trascendente », la contrapposizione delle proprietà delle cose alla cosa stessa. Sul terreno del materialismo dialettico si crea la possibilità di collegare scientificamente la cosa in sé con i fenomeni, l'immanente con il trascendente, e di superare l'inconoscibilità delle cose in sé — da un lato — e il « soggettivismo » delle qualità — dall'altro lato — poiché, come osserva assai giustamente Plechanov, « la natura della cosa si rivela appunto nelle sue proprietà ». Sul fondamento delle *impressioni*, che riceviamo dalle cose in sé, abbiamo la possibilità di giudicare *delle proprietà delle cose in sé*, dell'essere oggettivamente reale [...].

X

NB X

L'« immanente » acquista un carattere oggettivamente reale; il « trascendente », che sta oltre i fenomeni, nella sfera dell'« inconoscibile », si trasforma da essenza misteriosa, inaccessibile ai nostri sensi, in contenuto « immanente » della nostra coscienza, in oggetto di percezione sensibile. L'« immanente » diviene « trascendente », in quanto assume un significato *oggettivamente reale*, in quanto consente di giudicare dalle impressioni le proprietà delle cose; e il « trascendente » diviene « imma-

Verità effettive esposte in modo diabolicamente lambiccato e astruso. Perché Engels non usava un gergo così incomprensibile?

NB ||

nente », in quanto viene situato nella sfera del *conoscibile*, benché sia al di là del soggetto. Nello stesso senso si pronuncia Beltov. « Secondo questa teoria, — egli dice, — la natura è anzitutto l'insieme dei fenomeni. Ma, poiché le cose in sé sono la condizione necessaria dei fenomeni, o, in altri termini, poiché i fenomeni sono generati dall'azione dell'oggetto sul soggetto, siamo costretti a riconoscere che le leggi della natura hanno un significato, non soltanto *soggettivo,* ma anche *oggettivo,* cioè che il rapporto reciproco delle idee nel *soggetto* corrisponde, quando l'uomo non sbagli, al rapporto reciproco delle cose *fuori di lui.* » * Cosí si risolve nell'unico modo corretto e scientifico il problema della connessione reciproca tra i fenomeni e le cose in sé, che è il problema piú importante della conoscenza e sul quale si sono tanto affaticati Kant, i metafisici e i fenomenisti [...].

[62] L'unità di essere e non-essere è il divenire, insegna la dialettica. Tradotta nel concreto linguaggio materialistico, questa tesi significa che a fondamento di tutto l'esistente c'è la *sostanza,* la *materia,* che si trova in un processo di perenne sviluppo [...].

NB

[64-65] Il corpo non si esaurisce quindi nella sua percettività, come suppongono i fenomenisti-sensisti, ma esiste in modo assolutamente indipendente dalle nostre percezioni, esiste « per sé », come « soggetto ». Ma, se il corpo esiste indipendentemente dalle nostre percezioni, in compenso le percezioni dipendono interamente dal corpo che agisce su

* N. Beltov, *Critica dei nostri critici,* p. 199.

di noi. Senza corpo, non vi sono percezioni, né rappresentazioni, concetti e idee. Il nostro pensiero è determinato dall'essere, cioè dalle impressioni che noi riceviamo dal mondo esterno. Di conseguenza anche le nostre idee e i nostri concetti hanno un significato *oggettivamente reale* [...].

NB

Il corpo che agisce sui nostri sensi è considerato come la *causa* dell'*azione* che esso produce, cioè della percezione. I fenomenisti contestano la possibilità stessa di impostare cosí il problema. Il mondo esterno, suppongono gli | immanentisti, | non è solo inaccessibile alla percezione, ma è anche impensabile, ammesso che questo mondo esista [...].

[67] Bisogna ammettere, inoltre, che le nostre percezioni, in quanto risultato dell'azione di due fattori — il mondo esterno e la nostra « sensibilità », — non sono identiche neanche per il *contenuto* agli oggetti del mondo esterno, il quale ci è inaccessibile | immediatamente, | intuitivamente. | [...].

NB

?

[69-75] Dal punto di vista del materialismo dialettico la cosa in sé è l'oggetto come esso esiste in sé stesso, « per sé ». In tal senso Plechanov definisce la materia « come l'insieme delle cose in sé, in quanto queste cose sono la fonte delle nostre sensazioni » *. Questa cosa in sé o materia non è un concetto astratto, che si trovi dietro le proprietà concrete delle cose, ma un *concetto « concreto »*. L'essere della materia non è separato dalla sua essenza o, viceversa, l'essenza della materia non è separata dal suo essere [...].

* « Das Bild dieses Seins ausser dem Denken ist die *Materie*, das Substrat der Realität »: L. Feuerbach, *Werke*, v. 2, p. 289.

Un oggetto privo di ogni qualità o proprietà non può nemmeno essere pensato da noi, non può esistere, non ha alcun essere. Il mondo esterno è costruito da noi mediante le nostre percezioni, sulla base delle impressioni che il mondo esterno, gli oggetti in sé suscitano in noi [...]. Tra il mondo esterno e il mondo interiore esiste una certa differenza, ma al tempo stesso anche una determinata affinità, talché noi attingiamo la conoscenza del mondo esterno sulla base delle impressioni, ma appunto di quelle impressioni che sono state suscitate dagli oggetti del mondo esterno. Sul fondamento delle impressioni provocate in noi dall'azione dell'oggetto, ascriviamo a quest'ultimo determinate proprietà. L'impressione è la risultante di due fattori e, in quanto tale, è inevitabilmente condizionata dalla natura di questi due fattori e racchiude in sé qualcosa che costituisce la natura dell'uno e dell'altro fattore, qualcosa che è ad essi comune [...].

??

|||

Soltanto sul terreno del materialismo dialettico, che riconosce l'esistenza del mondo esterno, si può costruire una teoria puramente scientifica della conoscenza. Chi respinge il mondo esterno respinge anche la causa delle nostre sensazioni e si accosta all'idealismo. Ma il mondo esterno costituisce anche un principio di conformità alle leggi. E, se nelle nostre percezioni vediamo dinanzi a noi una loro connessione determinata e regolare, ciò avviene solo perché la causa delle nostre sensazioni, cioè il mondo esterno, costituisce

termine assurdo e goffo!

il fondamento di questa connessione necessaria [...].

Senza la possibilità di prevedere non si ha la possibilità di conoscere scientificamente i fenomeni della natura e della vita umana [...]. Però gli oggetti del mondo esterno intrattengono un rapporto di causalità non solo con noi, ma anche tra di loro, vale a dire che tra gli stessi oggetti del mondo esterno esiste una determinata interazione, e la conoscenza delle sue condizioni ci consente di prevedere e di predire non soltanto l'azione degli oggetti su di noi, ma anche i loro rapporti e le loro azioni oggettive, indipendenti da noi, cioè le proprietà oggettive delle cose [...].

Il materialismo dialettico non risolve affatto a priori il problema della struttura della materia nel senso dell'immancabile riconoscimento della teoria atomistica o corpuscolare o di una qualsiasi terza ipotesi. E, se trionfano nuove dottrine sulla struttura dell'atomo, il materialismo dialettico non solo non subisce per questo un fallimento, ma riceve invece la piú brillante conferma. Dov'è infatti la sostanza della nuova corrente nelle scienze naturali?

Ah! ah! Plechanov non parla di questa « nuova corrente », la *ignora*. Deborin la presenta *in modo non chiaro*.

Anzitutto nel fatto che l'atomo, considerato dai fisici come un « corpo » immutabile e piú semplice, cioè elementare e indivisibile, si rivela composto di unità ancor piú elementari o particelle. Si suppone che negli elettroni abbiamo dinanzi a noi gli elementi ultimi dell'essere. Ma dice forse il materialismo dialettico che l'atomo è il limite assoluto dell'essere? [...].

iusto!

Sarebbe sbagliato pensare, al modo dei nostri machisti, che, quando si accetti la teoria elettronica, cada la *materia,* in quanto *realtà,* e cada con essa anche il materialismo dialettico, che considera la *materia* come la sola realtà e come l'unico strumento idoneo a sistematizzare l'esperienza [...]. Sono tutti gli atomi composti di elettroni? La questione non è risolta, ma è soltanto un'ipotesi, che può anche non venire confermata. Ma, a parte questo, la teoria elettronica esclude forse l'atomo? Essa dimostra soltanto che l'atomo è *relativamente* stabile, indivisibile e immutabile [...]. Ma la teoria elettronica non elimina l'atomo come sostrato reale [...].

termine stolido!

Tiriamo le somme. Dal lato formale, come si è visto, il materialismo dialettico consente una conoscenza universalmente necessaria e oggettiva, in quanto le forme dell'essere sono, dal suo punto di vista, anche forme del pensiero, in quanto ad ogni mutamento nel mondo oggettivo corrisponde un mutamento nella sfera delle percezioni. Riguardo al lato materiale, il materialismo dialettico muove dal riconoscimento delle cose in sé o del mondo esterno o della materia. Le « cose in sé » sono conoscibili. Il materialismo dialettico respinge l'incondizionato e l'assoluto. Tutto nella natura si trova in un processo di modificazione e movimento, a fondamento del quale stanno determinate *combinazioni della materia.* Secondo la dialettica, una « specie » dell'essere passa in un'altra specie mediante un salto. Le piú recenti teorie fisiche non solo non confutano, ma, viceversa, confermano appieno la validità del materialismo dialettico.

Plechanov

N. G. Černyševskij [143]

Georgij Plechanov, *N. G. Černyševskij*, Peterburg, 1910.

[52-53] Oggi è abbastanza ben conosciuto il rapporto tra le nostre forze sociali al tempo della distruzione della servitú della gleba. Ne parleremo, pertanto, solo di sfuggita, solo in quanto la cosa ci servirà a chiarire la funzione svolta, in quest'opera, dalla nostra pubblicistica d'avanguardia, alla cui testa si trovava a quel tempo N. G. Černyševskij. Tutti sanno che questa pubblicistica difese con passione gli interessi dei contadini. Il nostro autore redigeva, uno dopo l'altro, articoli nei quali sosteneva l'emancipazione dei contadini con la terra e affermava che il riscatto delle terre assegnate ai contadini non poteva presentare alcuna difficoltà per il nostro governo. Černyševskij dimostrava questa sua tesi con considerazioni di ordine teorico generale e con calcoli esemplificativi molto minuziosi [...]. Il nostro governo, se durante l'emancipazione dei contadini non dimenticò neanche per un attimo gli interessi dell'erario, si preoccupò tuttavia molto poco degli interessi dei contadini. Nel corso dell'operazione per il riscatto delle terre si tennero presenti soltanto gli interessi del fisco e dei grandi proprietari terrieri [...].

NB

[57-59] Černyševskij fu costretto a condurre una polemica molto aspra non soltanto sulle questioni di ordine economico. E, per di piú, non ebbe come avversari i soli economisti

liberali. Quanto piú autorevole diventava nella letteratura russa il circolo del *Sovremennik*, tanto piú si infittivano gli attacchi, provenienti da ogni parte, contro questo circolo in generale e contro il nostro autore in particolare. I collaboratori del *Sovremennik* erano considerati uomini pericolosi, pronti ad abbattere tutti i famigerati « pilastri ». Alcuni degli « amici di Belinskij », che all'inizio avevano ancora creduto di poter marciare con Černyševskij e con i suoi compagni di idee, si allontanarono dal *Sovremennik*, in quanto organo dei « nihilisti », e presero a gridare che Belinskij non avrebbe mai approvato l'indirizzo scelto dal *Sovremennik*. Cosí fece I. S. Turgenev *. Persino Herzen ringhiò contro i « pagliacci » nel suo *Kolokol* [...]. In generale, da tutto risulta evidente che Herzen fu indotto in errore dai suoi amici liberali, come Kavelin [...].

Lo stesso Herzen dovette ben presto scoprire quanto cattivi fossero, in senso politico, quegli amici liberali che avevano trovato da ridire sui suoi rapporti con Černyševskij. Quando fu costretto a rompere con K. D. Kavelin, forse, Herzen disse a sé stesso che i « biliosi » non avevano tutti i torti.

Del resto, la maggior parte degli articoli pubblicati nello *Svistok*, che avevano provocato il particolare malcontento dei liberali bennati, non apparteneva a N. G. Černyševskij. Egli solo di rado collaborava allo *Svistok*, perché era tutto preso in un altro lavoro [...].

* Černyševskij racconta che Turgenev riusciva in qualche modo a sopportare lui, ma non tollerava affatto Dobroljubov. « Lei è solo un serpente, — disse a Černyševskij, — ma Dobroljubov è un serpente con gli occhiali ». (Cfr. la lettera già citata, *In segno di gratitudine*, in *Opere*, v. IX, p. 103.)

[61-66] A quel tempo il morale si risollevò almeno in una parte della « società » russa. La gioventú studiosa era in agitazione, nascevano organizzazioni rivoluzionarie segrete, che pubblicavano appelli e programmi e anelavano alla prossima insurrezione dei contadini. Già sappiamo che Černyševskij riconosceva a pieno la possibilità dell'avvento di un « periodo di serietà » in Russia, e vedremo piú oltre con quanto vigore questo nuovo fermento degli umori sociali si sia riflesso sulla sua attività pubblicistica. Ma aveva Černyševskij qualche rapporto con le società segrete? A questa domanda non si può ancora rispondere con certezza, e chi può sapere se disporremo mai dei dati per fornire una risposta [...]. Siamo pienamente d'accordo con il signor Stachevič che il noto foglietto, il *Velikorus,* per la sua lingua e per il suo contenuto, ricorda molto gli articoli pubblicistici di Černyševskij [...].

NB

Infine, nella prima parte del *Prologo* sono raffigurati i rapporti di amicizia tra Volgin e Sokolovskij (Sierakowski?) [149]. A Volgin piace l'assoluta dedizione di Sokolovskij ai propri convincimenti, la mancanza in lui d'ogni egoistica meschinità, la sua capacità di dominarsi, congiunta con la calda passionalità dell'agitatore autentico. Volgin chiama Sokolovskij un *vero uomo* e pensa che i nostri liberali potrebbero imparare molto da lui. Tutto questo è molto interessante, ma non chiarisce affatto l'atteggiamento pratico di Černyševskij verso la questione polacca [...].

[73] Ma prima della comparsa del *Che fare?* [150] questi princípi erano condivisi sol-

NB

tanto da un pugno di « eletti », la massa dei lettori non li capiva affatto. Nemmeno Herzen si decise a enunciarli in tutta la loro pienezza e chiarezza nel romanzo *Di chi la colpa?* A. Družinin, nel racconto intitolato *Polinka Saks* *, risolve il problema con maggiore determinatezza. Ma questo racconto è troppo debole, e, inoltre, i suoi personaggi, appartenenti allo strato cosiddetto superiore della società, a quello dei titolati e degli alti dignitari, non presentavano alcun interesse per i « raznočintsy », che, dopo la caduta del regime di Nicola I, costituivano l'ala sinistra del pubblico dei lettori.

NB

[75-77] Nei sogni di Vera Pavlovna rintracciamo un tratto della concezione socialista di Černyševskij a cui, purtroppo, non hanno prestato negli ultimi tempi la debita attenzione i socialisti russi. In questi sogni ci attrae il profondo convincimento di Černyševskij che il sistema socialista può fondarsi unicamente sulla larga applicazione delle forze tecniche, sviluppate nel periodo borghese, alla produzione. Nei sogni di Vera Pavlovna sterminati eserciti del lavoro si occupano in comune della produzione, passando dall'Asia centrale in Russia, dai paesi torridi a quelli freddi. Tutto questo, naturalmente, poteva essere immaginato anche con l'aiuto di Fourier, ma che i lettori russi non ne sapevano niente balza evidente persino dalla storia successiva del cosiddetto socialismo russo. Nelle loro rappresentazioni della società socialista i nostri rivoluzionari non di rado sono giunti a concepirla come una federazione di comunità contadine, che avrebbero lavorato i loro campi con quello stesso aratro antidiluviano con cui dissodavano la terra già al tempo di Vasilij

* *Sovremennik*, 1847, n. 12.

l'oscuro. Ma va da sé che un simile « socialismo » non può essere considerato affatto come socialismo. L'emancipazione del proletariato può compiersi solo mediante la liberazione dell'uomo dal « *p o t e r e d e l l a t e r r a* » e, in generale, dal potere della natura. Per quest'ultima emancipazione sono però indispensabili quegli eserciti del lavoro e quella larga applicazione delle forze produttive contemporanee alla produzione di cui parlava, nei sogni di Vera Pavlovna, Černyševskij e di cui noi, con la nostra aspirazione alla « praticità », ci siamo dimenticati completamente.

Černyševskij assisté alla nascita di un nuovo tipo di « uomini nuovi ». Questo tipo fu da lui delineato nel personaggio di Rachmetov. Il nostro autore salutò con gioia la comparsa di questo nuovo tipo e non poté rinunciare alla soddisfazione di abbozzarne un profilo, pur se non del tutto nitido. Al tempo stesso Černyševskij prevedeva con amarezza tutte le torture e sofferenze che avrebbe dovuto sopportare il rivoluzionario russo, la cui vita era una vita di lotta severa e di gravosi sacrifici. Cosí, Černyševskij delinea dinanzi a noi in Rachmetov un autentico asceta [...]. Siamo d'accordo che alcuni tratti del carattere di Rachmetov potevano essere raffigurati diversamente. Ma l'insieme del suo carattere rimane pienamente fedele alla realtà: quasi in ognuno dei |nostri| illustri |socialisti degli anni 60 e 70| vi è stata una |non piccola| parte di rachmetovismo [...].

1) di « rivoluzionari » in *Sotsialdemokrat*, n. 1, p. 173

2) dei «rivoluzionari russi» in *Sotsialdemokrat*, n. 1, p. 174

3) una « enorme », ivi

Come epigrafe al nostro primo articolo su Černyševskij, scritto sotto la viva impressione della notizia della sua morte e radicalmente rielaborato nella presente edizione, avevamo scelto

le seguenti parole del nostro autore, tolte da una sua lettera alla moglie: « La nostra vita appartiene alla storia, passeranno centinaia di anni, e i nostri nomi saranno cari agli uomini, e verranno ricordati con gratitudine, anche quando non ci saranno piú coloro che sono vissuti con noi ». Questa lettera è stata scritta il 5 ottobre 1862, cioè quando il suo autore si trovava già in carcere.

[102-103] « [...] La congiunzione di qualità assolutamente eterogenee in un oggetto è una legge universale delle cose. » Lo stesso si dica per quella qualità a cui diamo il nome di facoltà di percepire e di pensare. La sua distanza dalle cosiddette qualità fisiche dell'organismo vivente è smisuratamente grande. Ma questo non le impedisce di essere qualità di quell'organismo che possiede al tempo stesso l'estensione e la capacità di muoversi [...].

non smisuratamente (anche se non conosciamo ancora questa « misura »)

Essi * evitano per solito di mettere in risalto le ragioni, che impediscono loro di riconoscere nella facoltà di percepire una delle proprietà della materia, e preferiscono confutare ciò che nessun materialista insigne ha mai affermato, — quanto meno in età moderna, — cioè che la percezione è essa stessa movimento ** [...].

[106-108] Il processo di combustione rapida del legno è accompagnato da numerosi fenomeni, che non ineriscono invece al processo

* Cioè gli avversari del materialismo (*n.d.t.*).

NB

** Concediamo che nei materialisti *a n t i c h i*, per esempio, in Democrito e in Epicuro, si siano date talune oscurità al riguardo, benché la cosa sia ancora tutt'altro che dimostrata: bisogna ricordare che le vedute di questi pensatori sono giunte sino a noi in forma incompleta.

della sua combustione lenta. Ma non c'è tuttavia una differenza sostanziale tra questi due processi. Essi sono, in sostanza, un processo unico, che si compie però nel primo caso con grande rapidità e nel secondo con eccezionale lentezza. Le qualità inerenti al corpo coinvolto in questo processo assumono quindi nel primo caso particolare vigore, mentre sono caratterizzate nel secondo caso da una « microscopica debolezza, che è assolutamente inafferrabile nella vita corrente ». In relazione al problema dei fenomeni psichici questo significa che la materia non è mai priva, neanche nella sua forma non organizzata, di quella facoltà di « percezione » che produce frutti « spirituali » così ricchi negli animali superiori. Tuttavia, nella materia non organizzata questa facoltà esiste in misura estremamente ridotta. E quindi essa è assolutamente inafferrabile per il ricercatore, e noi, senza rischiare affatto di cadere in un errore manifesto, possiamo considerarla pari a zero. Non bisogna peraltro dimenticare che questa capacità inerisce in generale alla materia e che, pertanto, non c'è motivo di considerarla come un che di miracoloso là dove si manifesta con pieno vigore, come accade, per esempio, negli animali superiori in genere e, soprattutto, nell'uomo. Enunciando quest'idea, pur con la cautela imposta dalle condizioni in cui si trovava a quel tempo la nostra stampa, Černyševskij si ravvicinava a materialisti come Lamettrie e Diderot, che stavano, a loro volta, sulle posizioni di uno spinozismo depurato di tutte le superflue intrusioni teologiche [...].

NB

[107] Jurkevič affermava inoltre che le differenze quantitative si tramutano in differenze qualitative non nell'oggetto stesso, ma nel suo

non logico, ma gnoseologico

rapporto con il soggetto senziente. E questo è un errore logico assai grossolano. Per modificarsi nel suo rapporto con il soggetto senziente, l'oggetto deve modificarsi preliminarmente in sé stesso [...].

Dopo aver elencato punto per punto le presunte argomentazioni inconfutabili di Jurkevič, Dudyškin cosí scriveva nelle *Otečestvennye zapiski,* rivolgendosi a Černyševskij:

« Sembra chiaro; qui non si tratta di qualcun altro, ma proprio di lei; non si tratta della filosofia e della fisiologia in generale, ma proprio della sua ignoranza di queste scienze. Che c'entra qui il parafulmine della filosofia seminaristica? Perché confondere cose radicalmente diverse e affermare che tutti voi avete studiato queste cose in seminario e ancora adesso le ricordate a memoria? ».

A questo Černyševskij rispose che Dudyškin, non conoscendo i quaderni seminaristici, non poteva capire di che si trattasse. « Se lei si fosse dato la pena di esaminare questi quaderni, — continua Černyševskij, — avrebbe notato che tutti i difetti scoperti in me dal signor Jurkevič questi quaderni li scoprono in Aristotele, Bacone, Gassendi, Locke, ecc., ecc., in tutti i filosofi che non sono stati idealisti. E, pertanto, tali rimproveri non riguardano me come singolo autore, riguardano invece la teoria che io ritengo utile divulgare. Se non mi crede, sfogli il *Lessico filosofico,* curato dal signor S. G. e appartenente alla stessa corrente del signor Jurkevič, e vedrà che in esso di ogni filosofo non idealista si dice la stessa cosa: costui non conosce la psicologia, le scienze naturali gli sono sconosciute, respinge l'esperienza

NB

interiore, cade in estasi dinanzi ai fatti, confonde la metafisica con le scienze naturali, umilia l'uomo, ecc., ecc. ».

[111-112] In generale, nella concezione di Černyševskij circa l'egoismo razionale si rinviene chiaramente l'aspirazione — propria di tutti i « periodi illuministici » (Aufklärungsperioden) — a ricercare nell'intelletto il sostegno della morale, e nel calcolo piú o meno motivato del singolo individuo la spiegazione del suo carattere e delle sue azioni. Talora i ragionamenti di Černyševskij su questo tema rassomigliano come due gocce d'acqua ai ragionamenti di Helvétius e dei suoi compagni di idee. Quasi con altrettanta forza essi ricordano i ragionamenti di un tipico esponente del periodo illuministico in Grecia, cioè di Socrate, che, difendendo l'amicizia, dimostrava che è *utile* avere amici, perché gli amici possono riuscire *utili* nella disgrazia. Questo senso | estremo di razionicinio | si spiega col fatto che gli illuministi per solito non sanno attenersi al *punto di vista dello sviluppo* [...].

NB

[159-161] Černyševskij applicò le concezioni di Feuerbach all'estetica, e, come vedremo piú avanti, conseguí in questo campo risultati che sono in un certo senso molto cospicui. Tuttavia, nemmeno qui le sue argomentazioni furono pienamente soddisfacenti, dato che un concetto assolutamente esatto dello sviluppo estetico dell'umanità presuppone l'elaborazione di una concezione generale della storia. E, riguardo a quest'ultima, Černyševskij riuscí a compiere solo alcuni passi, pur se invero molto precisi, verso una tale elaborazione [...].

Ecco che cosa leggiamo in un articolo di Černyševskij dedicato a un noto libro di V. P. Botkin: *Lettere sulla Spagna* (*Sovremennik*, 1857, n. 2):

« La divisione del popolo in caste ostili è una delle difficoltà piú serie frapposte al miglioramento del suo avvenire; in Spagna non c'è questa funesta divisione, non c'è un'ostilità inconciliabile tra i ceti, ognuno dei quali sarebbe pronto a sacrificare le conquiste storiche piú preziose, pur di nuocere a un altro ceto; in Spagna l'intera nazione si sente come un tutto. Questa particolarità è talmente inconsueta tra i popoli dell'Europa occidentale che merita la massima attenzione, e già di per sé può essere considerata una garanzia del felice avvenire di questo paese » *.

Non si tratta di un lapsus, perché Černyševskij scrive piú oltre nello stesso articolo: « Sulla maggior parte delle nazioni incivilite il popolo spagnuolo è in grande vantaggio per una questione di estrema importanza: i ceti non sono in Spagna divisi tra loro da un odio radicato, da una sostanziale opposizione di interessi; essi non sono caste reciprocamente ostili, come accade invece in molti altri paesi europei occidentali; in Spagna, infatti, tutti i ceti possono aspirare di comune accordo a uno stesso scopo » ** [...].

[163-164] Essi *** avevano la predisposizione a considerare da un punto di vista idealistico anche la storia dell'umanità. Cosí, nei loro ragionamenti storici ci si imbatte spesso nelle piú indubbie e, a quanto sembra, evidenti contraddizioni: i fatti che erano stati interpretati in un senso assolutamente materialistico vengono d'un tratto spiegati in modo assoluta-

* *Opere*, v. III, p. 38.
** *Ibidem*, p. 44.
*** Cioè i socialisti utopisti (*n.d.t.*).

mente idealistico; e, viceversa, le spiegazioni idealistiche sono come spezzate da digressioni pienamente materialistiche. Questa instabilità, questo passaggio continuo, evidente per il lettore odierno ma non altrettanto evidente per l'autore, dal materialismo all'idealismo e dall'idealismo al materialismo si fa sentire anche nelle concezioni storiche di Černyševskij, che per questo riguardo ricorda da vicino i grandi utopisti dell'occidente. In ultima istanza, anche Černyševskij, come gli utopisti, propende per l'idealismo.

Questo risulta evidente dal suo interessante articolo *Sulle cause della caduta di Roma (imitazione di Montesquieu)*, pubblicato nel *Sovremennik* del 1861 (n. 5) [...].

Černyševskij ha dimenticato qui le celebri parole di Plinio, da lui stesso citato altrove: latifundia perdidere Italiam. Nella sua « formula del progresso » — come si è cominciato a dire da noi in seguito — non c'è posto per i rapporti interni di un determinato paese. Tutto si riduce allo sviluppo intellettuale. Černyševskij dichiara energicamente che il progresso si fonda sullo sviluppo intellettuale e che il suo « lato fondamentale sta appunto nei successi e nello sviluppo del sapere » [...]. I rapporti sociali sono in lui raffigurati come un semplice effetto della diffusione di determinate conoscenze. Abbiamo appena letto: « Si elabora il sapere storico; vengono cosí circoscritti i falsi concetti, che impediscono agli uomini di organizzare meglio la loro vita sociale, e questa vita viene organizzata meglio che in precedenza ». Questo è molto diverso da ciò che l'autore ha scritto nel suo articolo su un libro di Roscher [151]. In quell'articolo egli sosteneva che era impossibile e persino ridicolo giudicare degli scienziati come si trattasse di scolari: non conosceva la tal cosa, e quindi si è fatto un'idea sbagliata. In esso sosteneva che il problema non riguarda l'esten-

sione del sapere di uno scienziato, ma gli interessi del gruppo sociale che egli rappresenta. In breve, da quell'articolo risultava che le concezioni sociali sono determinate dagli interessi sociali, il pensiero sociale dalla vita sociale. Qui abbiamo l'inverso. La vita sociale è qui determinata dal pensiero sociale, e, se un regime sociale ha certi difetti, questo dipende dal fatto che la società, come uno scolaro, ha studiato poco o male e si è quindi fatta idee sbagliate. Non si potrebbe concepire una contraddizione piú stridente [...].

[170] La posizione di Herzen sui rapporti tra la Russia e il « vecchio mondo » è stata elaborata sotto il vigoroso influsso degli slavofili ed è quindi sbagliata. Ma si può pervenire a una concezione sbagliata, pur usando un metodo piú o meno corretto, cosí come si può elaborare una concezione corretta, pur usando un metodo piú o meno sbagliato. È quindi lecito domandarsi quali rapporti corrano tra il metodo con cui Herzen ha elaborato la sua concezione sbagliata e il metodo che ha condotto Černyševskij alla negazione e derisione — assolutamente meritata — di quella concezione [...].

[188-190] Ci si potrà far notare che, secondo la nostra stessa osservazione, le recensioni di Černyševskij qui analizzate sono state scritte dopo che le concezioni storiche di Marx e di Engels avevano assunto una forma organica. Non dimentichiamo questo fatto. Ma pensiamo che la cosa non possa risolversi con i soli dati di ordine cronologico. Anche le principali opere di Lassalle sono apparse dopo che le concezioni storiche di Marx e di Engels avevano assunto ormai una forma organica, e tuttavia, per il loro contenuto ideale, queste ope-

re appartengono all'epoca del passaggio dall'idealismo storico al materialismo storico. La questione non sta nelle date, ma nel contenuto della singola opera [...].

Non intendiamo ripetere che Černyševskij era ancora lontano dalla rottura con l'idealismo e che la sua rappresentazione del corso ulteriore dello sviluppo sociale era assolutamente idealistica. Chiediamo soltanto al lettore di notare che l'idealismo storico ha costretto Černyševskij a riservare il primo posto, nelle sue considerazioni sull'avvenire, agli uomini « avanzati », agli *intellettuali*, come si dice oggi, che dovevano diffondere tra le masse la verità sociale infine scoperta [...]. Ma qui non è in causa il sapere del « popolo semplice », qui sono in causa le sue azioni. E le azioni degli uomini non sono sempre determinate dal loro sapere, ma sono sempre determinate *non soltanto* dal loro sapere, bensí anche — e principalmente — dalla loro posizione, che viene soltanto chiarita e illustrata dal loro sapere [...]. L'« essere » dell'uomo del popolo impone a quest'uomo un modo d'agire molto piú determinato di quello imposto all'intellettuale dalla sua posizione sociale. Ecco perché la concezione materialistica della storia consente solo in un certo senso, e per giunta assai circoscritto, di parlare di arretratezza dell'uomo del popolo rispetto all'intellettuale: in un certo senso, l'« uomo semplice » rimane indubbiamente indietro rispetto all'« intellettuale », ma in un altro senso lo sorpassa senza dubbio alcuno [...].

NB

NB

Ciò che nelle concezioni storiche di Černyševskij era un difetto, derivante dalla debole elaborazione del materialismo feuerbachiano, è diventato in seguito il fondamento del nostro

soggettivismo, che non ha niente da spartire con il materialismo e che si è levato con decisione contro di esso, non solo nel campo della storia, ma anche in quello della filosofia [...].

[199] Verso questa teoria * Černyševskij assume in generale un atteggiamento molto negativo. Esponendo la concezione idealistica dello sviluppo storico, egli continua a ritenersi un materialista coerente. E sbaglia. Ma il suo errore è radicato in uno dei difetti principali del sistema materialistico di Feuerbach. Marx ha osservato molto bene: « Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero: ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*. Egli, perciò, nell'*Essenza del cristianesimo,* considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico [...] » **. Come il suo maestro, anche Černyševskij concentra la sua attenzione quasi esclusivamente sull'attività « teoretica » dell'uomo, e pertanto lo sviluppo intellettuale diventa ai suoi occhi la causa piú profonda del movimento storico [...].

Proprio questo è il difetto del libro di Plechanov su Černyševskij

[205] Secondo Černyševskij il vizio riceve sempre nella storia il meritato castigo. In realtà, i fatti storici che noi conosciamo non dànno alcun fondamento a questa concezione, forse consolante, ma comunque ingenua. Ci può qui interessare domandarci come sia sorta nel nostro autore. A tale domanda si può replicare indicando l'epoca in cui visse Černyševskij. Un'epoca di ripresa sociale, che aveva, se cosí si può dire, il bisogno morale di concezioni che convalidassero la fiducia nell'immancabile disfatta del male [...].

* Ossia verso l'idealismo (*n.d.t.*).
** Cfr. le sue tesi su Feuerbach [152], scritte nella primavera del 1845.

[221] Sappiamo che, sin dagli inizi della sua attività letteraria, Černyševskij realizzò il tentativo, a suo modo molto riuscito, di applicare all'estetica la filosofia materialistica di Feuerbach. A questo suo tentativo abbiamo dedicato uno studio speciale *. E pertanto ci limiteremo a dire qui che, sebbene questo tentativo sia a suo modo in gran parte riuscito, tuttavia su di esso, come del resto sulle concezioni storiche di Černyševskij, si è riflesso il difetto fondamentale della filosofia di Feuerbach: la mancata elaborazione del suo lato storico, o, per essere piú precisi, dialettico. Černyševskij, solo per non aver elaborato questo aspetto della concezione filosofica a cui aderiva, non poté rivolgere attenzione all'importanza del concetto di giuoco per un'interpretazione materialistica dell'arte [...].

[236] « Il vero godimento è dato all'uomo solo dalla realtà; importanza reale hanno solo le aspirazioni fondate sulla realtà; il successo può toccare solo a quelle speranze che sono generate dalla realtà e a quelle azioni che si compiono con l'ausilio delle forze e delle circostanze da essa offerte. » **

NB

Era questo il nuovo concetto di « realtà ». Dicendo che i filosofi contemporanei lo avevano elaborato traendolo dalle oscure allusioni della filosofia trascendentale, Černyševskij si riferiva a Feuerbach. Ed esponeva molto correttamente il concetto feuerbachiano di realtà. Feuerbach aveva detto che la sensibilità o realtà è identica alla verità, cioè che l'oggetto nel suo senso vero viene dato soltanto dalla sensazione. La filosofia speculativa sosteneva che le rappresentazioni de-

* Cfr. l'articolo *La teoria estetica di Černyševskij* nella raccolta *In venti anni*.
** *Opere* di N. G. Černyševskij, v. II, p. 206[153].

gli oggetti, fondate esclusivamente sull'esperienza sensibile, non corrispondono alla natura reale degli oggetti e devono essere controllate mediante il pensiero puro, cioè mediante il pensiero non fondato sull'esperienza sensibile. Feuerbach insorse energicamente contro questa concezione idealistica. E affermò che le rappresentazioni degli oggetti, fondate sulla nostra esperienza sensibile, corrispondono pienamente alla natura reale degli oggetti stessi. Il solo guaio è che la nostra fantasia deforma spesso queste rappresentazioni, che entrano quindi in contraddizione con la nostra esperienza sensibile. La filosofia deve espungere dalle nostre rappresentazioni l'elemento fantastico che le àltera, deve accordarle con l'esperienza sensibile. Deve cioè far ritornare l'umanità alla contemplazione degli oggetti reali, non deformata dalla fantasia, che prevaleva nell'antica Grecia. E, in quanto l'umanità verrà ricondotta a questa contemplazione, sarà anche restituita a sé stessa, perché gli uomini subordinati alle finzioni possono essere essi stessi solo enti fantastici, e non reali. Secondo le parole di Feuerbach, l'essenza dell'uomo è la sensibilità, ossia la realtà, e non la finzione, l'astrazione [...].

ma in *Sotsialdemokrat,* n. 1, p. 144: « una feroce e precisa caratterizzazione del liberalismo russo »

[243] Si ha qui un ritratto *, disegnato, si può dire, con mano maestra. Ma il maestro che lo ha disegnato non era un critico, bensí un pubblicista [...].

NB ×

[246-247] È chiaro, anche senza commenti, che ogni conclusione teorica riguardo alla capacità di un determinato ceto o classe sociale di compiere una data azione pratica deve essere sempre controllata, sino a un certo punto, me-

* Del liberalismo russo (*n.d.t.*).

diante l'esperienza e che pertanto può essere ritenuta attendibile a priori solo entro certi limiti, piú o meno ampi [...]. Cosí, ciò che può sembrare contraddittorio nell'articolo di Černyševskij, cioè la richiesta di un atto ragionevole e risoluto da parte di uomini, la cui incapacità di essere risoluti e ragionevoli è pur riconosciuta e spiegata come un prodotto necessario delle circostanze, non contiene in realtà una contraddizione. Queste contraddizioni apparenti possono trovarsi anche nella pratica politica di uomini che stanno sul solido terreno dell'interpretazione materialistica della storia [...]. Cosí, l'idealista che accetti la verità materialistica, secondo cui il carattere nonché, in ultima istanza, le opinioni dell'uomo dipendono dalle circostanze, finisce in un circolo vizioso: le opinioni dipendono dalle circostanze, le circostanze dipendono dalle opinioni. Il pensiero dell'« illuminista » non può mai venir fuori, in teoria, da questo circolo vizioso. Nella pratica la contraddizione è per solito risolta mediante un vigoroso appello a tutti gli uomini pensanti, indipendentemente dalle circostanze in cui vivono e operano. Quello che stiamo dicendo può sembrare una digressione superflua e quindi noiosa. Ma, in effetti, questa digressione è per noi necessaria, in quanto ci aiuta a comprendere il carattere della critica pubblicistica degli anni sessanta [...].

NB

[253-254] Ma N. Uspenskij ha dovuto esprimersi anche piú recisamente. Egli ha scritto, per esempio: « Non c'è da aspettarsi niente dai contadini di oggi, che ancora di recente erano vittime della servitú della gleba: non puoi risuscitarli! » * [...].

* *Opere* di N. V. Uspenskij, 1883, v. II, p. 202.

Il lettore, forse, domanderà: ma avrebbe potuto accettare facilmente l'opinione cosí disperata di Uspenskij sui « contadini di oggi » un uomo come Černyševskij che, evidentemente, riteneva allora possibile un ampio movimento del popolo, insoddisfatto delle condizioni in cui avveniva l'abolizione della servitú della gleba? A ciò rispondiamo che non sarebbe stato facile per Černyševskij accettare quest'opinione, se egli si fosse ritenuto in obbligo di concordare assolutamente con N. V. Uspenskij. Ma la verità è che egli non concordava assolutamente con Uspenskij. « Prendete l'uomo piú comune, piú scialbo, piú debole di carattere, piú banale: per quanto apatica e meschina sia la sua vita, ci sono momenti di tutt'altro ordine, e sono i momenti degli sforzi energici, delle decisioni importanti. Lo stesso accade nella vita di ciascun popolo » * [...].

NB

NB

[262] Pisarev possedeva un immenso talento letterario. Ma, per quanto grande fosse il piacere che procurava nel lettore non prevenuto lo splendore letterario dei suoi articoli, bisogna tuttavia riconoscere che il « pisarevismo » è stato una specie di riduzione all'assurdo dell'idealismo dei nostri « illuministi » [...].

[266] Alcuni articoli sociologici di Michajlovskij sono stati tradotti oggi in francese e, se non erriamo, in tedesco. C'è da supporre che essi non procureranno mai al loro autore una grande notorietà europea. Ma è molto probabile che susciteranno gli elogi di questo o quel pensatore europeo che, in quanto odia il marxismo, arranca all'« indietro, verso Kant ». In questi elogi, non ostante l'opinione del no-

* *Opere* di N. G. Černyševskij, v. VIII, p. 357 [art. *Non è cominciata la svolta?* (*n.d.t.*)]

stro novissimo storico della letteratura, non può rintracciarsi niente di lusinghiero. Ma è sommamente degna d'attenzione quest'ironia della storia che tramuta in un'arma teorica della reazione quello che era un innocente errore teorico di un utopismo piú o meno progressista.

NB

[281-282] Nella conclusione Černyševskij parla delle idee riformatrici: « Presto vedremo che esse cominceranno a presentarsi in forme piú ragionevoli e a pervenire a uomini per i quali non sono un dilettoso passatempo, ma una loro propria necessità, e, quando comincerà a occuparsi ragionevolmente del suo benessere quella classe con cui hanno inteso recitare una commedia di pupi i saintsimoniani, allora, probabilmente, essa vivrà meglio di oggi sulla terra » *. È questa un'osservazione molto importante. Essa dimostra che nei suoi ragionamenti intorno all'avvenire del socialismo europeo occidentale Černyševskij andò molto vicino alla teoria della lotta di classe [...].

NB

Černyševskij non si domanda se in questa vita esistono fenomeni che possano fornire una garanzia oggettiva del fatto che anche all'« uomo semplice » giungeranno infine le nuove idee filosofiche. Egli non ha bisogno di *questa* garanzia, perché il trionfo dei nuovi princípi ha per lui una garanzia assolutamente sufficiente nella natura dei princípi stessi, nonché nella natura dell'uomo [...].

NB

* *Opere,* v. VI, p. 150.

[289] Černyševskij considera il problema del socialismo, come tutte le altre questioni generali dello sviluppo storico, dal punto di vista dell'*idealismo*. Quest'atteggiamento idealistico verso i piú importanti fenomeni storici era comune al socialismo di tutti i paesi nella fase utopistica della sua evoluzione. Questo tratto del socialismo utopistico assume tanto rilievo che su di esso occorre indugiare, senza temere alcune ripetizioni, pienamente possibili in questo caso [...].

è troppo

[313] «Chi, se non uno stolto, può preoccuparsi di conservare la proprietà in certe mani, senza essersi assicurato in anticipo che questa proprietà rimarrà in queste mani e vi rimarrà a condizioni vantaggiose? [...] Vadano al diavolo tutte queste provviste che possono solo nuocere alla persona che mi è cara! Vada in malora tutto ciò che può condurvi soltanto alla rovina! Proverò stizza per voi, mi vergognerò per la mia stoltezza: ecco i miei sentimenti.» *

[315-316] Già nell'aprile 1857 egli scriveva: « Ma non ci si può nascondere che la Russia, la quale ha sinora partecipato scarsamente al movimento economico, sarà presto coinvolta in tale movimento, e la nostra vita, che si è sinora quasi sottratta all'influsso di quelle leggi economiche che rivelano tutta la loro potenza solo quando vi sia un'intensa attività economica e commerciale, comincerà presto a piegarsi alla loro forza. Ben presto forse anche noi saremo attratti nella sfera dove opera pienamente la legge della concorrenza » ** [...].

* *Opere*, v. IV, p. 307 [154].
** *Ibidem*, v. III, p. 185.

Naturalmente, quando in un paese asiatico, che conosce già da un pezzo i ponti sospesi, giungeranno le tecniche europee, sarà piú facile convincere il mandarino che i moderni ponti sospesi non sono una fantasia diabolica. Ma è tutto qui. A dispetto dei suoi ponti sospesi, un paese asiatico continua a essere tuttavia un paese arretrato, e l'Europa sarà la sua educatrice. Lo stesso può dirsi per l'obščina russa. Essa forse agevolerà lo sviluppo della nostra patria; ma tuttavia l'impulso principale verrà a essa dall'occidente, e a noi non toccherà rinnovare il genere umano per mezzo dell'obščina [...].

[319] Černyševskij chiarisce piú avanti il suo pensiero con argomentazioni, le quali confermano la nostra supposizione che egli dicendo democratici intenda socialisti. « Sotto il profilo teorico, — scrive Černyševskij, — il liberalismo può sembrare seducente a coloro che un felice destino ha liberato dalla necessità materiale: la libertà è cosa molto piacevole. Ma il liberalismo intende la libertà in modo ristretto, puramente formale. La libertà consiste, per il liberalismo, nel diritto astratto, nell'autorizzazione concessa sulla carta, nella mancanza di un divieto giuridico. Esso non vuole capire che il diritto di fare qualcosa assume valore per l'uomo solo quando quest'ultimo disponga dei mezzi materiali per godere di tale diritto » * [...].

[329-342] Gli « uomini semplici » non leggono i giornali, non si occupano di questioni politiche e non influiscono sul loro andamento. Cosí stanno le cose oggi che la loro coscienza è ancora profondamente assopita. Quando questa coscienza si sarà ridestata, sotto l'influsso

* *Opere*, v. IV, p. 157.

del reparto d'avanguardia dell'esercito storico combattente, composto degli « uomini migliori », che si sono appropriate le conclusioni della scienza moderna, allora gli « uomini semplici » comprenderanno che il loro còmpito consiste nella radicale riorganizzazione della società e si dedicheranno a quest'opera, che non ha alcun rapporto diretto con il problema delle forme dell'organizzazione politica. È stata questa la concezione predominante di Černyševskij, cosí come risulta dalla maggior parte delle sue numerose rassegne politiche. Se talvolta questa concezione, sostanzialmente idealistica, della politica cede il posto a un'altra concezione, che è come un embrione dell'interpretazione materialistica, si tratta tuttavia di un'eccezione del tutto simile a quella in cui ci siamo imbattuti nell'esame delle concezioni storiche di Černyševskij: il lettore ricorderà che anche in queste concezioni, sostanzialmente idealistiche, abbiamo individuato i germi di un'interpretazione materialistica della storia. Chiariamo ora con due esempi quale carattere abbiano assunto le rassegne politiche di Černyševskij sotto l'influsso della concezione, appena ricordata e in lui predominante, circa i rapporti tra la politica e i còmpiti fondamentali della | classe operaia | [...].

NB

V ( ) Λ

| ? |

Sotto la differenza *teorica* tra le concezioni idealistica e materialistica della storia Plechanov *non ha còlto* la differenza pratico-politica e *di classe* tra il liberale e il democratico.

Queste argomentazioni, da cui si conclude che il governo dispotico austriaco si comporta molto giustamente, dovevano sorprendere e in realtà sorpresero moltissimi lettori del *Sovremennik*. Esse suscitavano infatti l'impressione che il loro autore non solo nutrisse indifferenza per le questioni della libertà politica, ma consentisse addirittura apertamente con gli oscurantisti. Piú di una volta gli avversari rimproverarono a Černyševskij tale consenso. E proprio in relazione a queste accuse, nella conclusione della rassegna politica del marzo 1862, egli formulò un'osservazione ironica: « Per noi non c'è diletto piú grande del liberalismo: abbiamo quindi una gran voglia di ricercare da qualche parte i liberali per prenderci giuoco di loro ». Ma, in realtà, Černyševskij non scriveva le sue paradossali rassegne per « prendersi giuoco » dei liberali o per difendere i governi dispotici. Queste rassegne erano fondate sulla idea che, ove permangano determinati rapporti sociali, le cose non possono andare diversamente da come vanno e che chiunque desideri cambiarle deve concentrare i suoi sforzi sulla trasformazione radicale dei rapporti sociali. Agire diversamente significa soltanto sprecare il proprio tempo. I liberali suscitavano derisione in Černyševskij appunto perché proponevano dei palliativi là dove era indispensabile una terapia radicale.

Secondo esempio. Nell'aprile del 1862, a proposito del conflitto tra il governo e la Camera dei deputati della Prussia, Černyševskij sembra schierarsi di nuovo in favore dell'assolutismo nella sua lotta contro il liberalismo. Secondo Černyševskij, i liberali si stupiscono invano del fatto che il governo prussiano non ha mostrato buona volontà nel fare concessioni

Cfr. *Sotsialdemokrat*, n. 1, p. 144, il tono!

e ha preferito gettare il paese nell'agitazione sciogliendo la Camera. « Noi troviamo — egli dice — che il governo prussiano doveva condursi a questo modo.» * Una simile affermazione doveva sorprendere di nuovo l'ingenuo lettore e sembrargli un tradimento della causa della libertà. Va tuttavia da sé che anche qui il nostro autore non si levava in difesa del dispotismo, ma intendeva solo servirsi delle vicende prussiane per comunicare ai piú perspicaci dei suoi lettori una giusta opinione su quella condizione principale da cui dipende, in ultima istanza, l'esito di tutte le grandi collisioni sociali. Ecco che cosa scriveva in proposito:

« Come i conflitti tra i diversi Stati vengono dapprima trattati su un piano diplomatico, cosí anche la lotta per i princípi all'interno di uno Stato viene condotta all'inizio con i mezzi con cui si influisce sulla società o sul piano cosiddetto legale. Ma, come i conflitti tra gli Stati, quando assumano una qualche importanza, conducono sempre a minacce di guerra, cosí accade anche all'interno di uno Stato, quando la cosa abbia particolare importanza » [...].

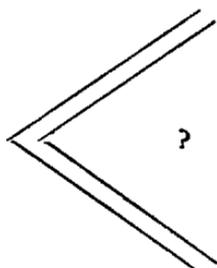
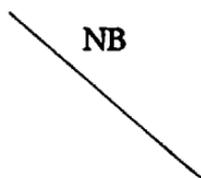
NB

Da questo angolo visivo egli considerava anche ciò che avveniva in quel momento in Prussia. Černyševskij difendeva e lodava il governo prussiano — occorre dirlo — unicamente perché esso « operava, come meglio non si sarebbe potuto, per il progresso nazionale », in quanto distruggeva le illusioni politiche degli ingenui prussiani, i quali, non si sa su quale fondamento, immaginavano che un sistema di governo effettivamente costituzionale sarebbe subentrato nel loro paese da sé, senza lotta contro il vecchio regime. E, se Černyševskij

NB

* *Opere*, v. IX, p. 236.

non manifestava la minima simpatia per i liberali prussiani e anzi li dileggiava, questo si spiega col fatto che i liberali prussiani, secondo la sua giusta opinione, volevano raggiungere i loro scopi senza una lotta decisiva contro i loro avversari politici. Parlando del possibile esito del conflitto tra la Camera e il governo, egli rilevò con grande penetrazione che, « a giudicare dagli attuali orientamenti dell'opinione pubblica in Prussia, c'è da supporre che gli avversari del sistema vigente si ritengano troppo deboli per la lotta armata e siano pronti a placarsi non appena il governo minaccerà con decisione il ricorso ai mezzi militari » *. Cosí avvenne. Černyševskij aveva quindi ragione nel suo disprezzo verso i liberali di Prussia. Costoro volevano infatti che il regime costituzionale si affermasse in Prussia per virtú propria. E non solo non fecero ricorso ad azioni risolutive, — della qual cosa non si poteva far loro una colpa, perché tali azioni erano impossibili dato il rapporto tra le forze sociali, — ma condannarono anche in linea di principio l'idea stessa di queste azioni, e quindi, per quanto dipendeva da loro, ostacolarono quella modificazione delle forze sociali che avrebbe consentito di ricorrere a tali azioni in avvenire [...].

In Prussia, per quanto debole fosse il capitalismo prussiano rispetto a ciò che esso è divenuto oggi, già cominciava tuttavia a svilupparsi un *movimento operaio*, nel senso moderno del termine; mentre in

* *Opere*, v. IX, p. 241.

cioè democratico

Russia stava appena cominciando a fiorire *quel movimento dei raznočintsy* che viene per solito caratterizzato come un movimento di *intellettuali* [...].

Le rassegne politiche di Černyševskij erano destinate agli « uomini migliori », i quali avevano bisogno di sapere che cosa avrebbero dovuto insegnare alla massa arretrata. Il lavoro degli « uomini migliori » consisteva *principalmente*, ma non *esclusivamente*, nella propaganda. Il « popolo semplice » in generale non compariva sulla scena politica. E quanto avveniva su questa scena, in generale, riguardava poco i suoi interessi. Ci sono però epoche eccezionali in cui la massa popolare si ridesta dal suo consueto letargo e compie tentativi energici, pur avendone talora poca coscienza, per migliorare la propria sorte. In queste epoche eccezionali l'attività degli « uomini migliori » perde, piú o meno, il suo carattere prevalentemente *propagandistico* e diventa *agitazione* [...].

NB

« [...] Gli uomini migliori di ogni generazione trovano che la vita del loro tempo è troppo gravosa; a poco a poco alcune delle loro aspirazioni diventano accessibili alla società, e in seguito, una volta o l'altra, dopo molti anni, questa società lavora per sei mesi, per un anno, al piú per tre o quattro anni, per realizzare almeno alcune delle poche aspirazioni trasmesse dagli uomini migliori. Il lavoro non è mai coronato da successo: a metà strada l'entusiasmo si esaurisce, la forza della società si estenua, e la vita pratica cade di nuovo in un lungo periodo di stagnazione; come in precedenza, gli uomini migliori, se sopravvivono al lavoro a cui hanno dato il loro im-

pulso, vedono che le loro aspirazioni sono tutt'altro che realizzate e come prima devono dolersi della pesantezza dell'esistenza. Ma nel breve periodo di nobile slancio molte cose sono state cambiate. Naturalmente, la riorganizzazione è avvenuta in fretta, non si è avuto il tempo di pensare alla bellezza delle nuove costruzioni [...] e il periodo della stagnazione accoglie l'edificio ricostruito con una moltitudine di piccole brutture e deformità » [...].

Come risulta evidente da tutto, verso la conclusione del primo periodo — cioè del periodo presiberiano — della sua attività letteraria, Černyševskij cominciò a credere che la società si stava avvicinando sempre piú alle sue opinioni e tendeva sempre piú a concordare con lui. In altri termini, egli cominciò a pensare che nella storia russa si stava approssimando uno di quei salti benefici che si compiono di rado nella storia, ma che in compenso spingono molto avanti il processo di sviluppo della società [...]. Speranskij aveva, in realtà, concepito vasti piani di riforma, ma è ridicolo considerarlo un rivoluzionario per la dimensione stessa dei mezzi con cui pensava di portare a compimento i suoi propositi. Egli contava soprattutto di riuscire a conquistarsi la fiducia di Alessandro I. E, poggiando su questa fiducia, pensava di realizzare i suoi piani. Ma proprio per questo Černyševskij lo definí un sognatore [...].

NB

Non cede in politica ai trasporti nocivi soltanto chi ricordi costantemente che il corso della vita sociale è determinato dai rapporti tra le forze sociali [156]. Chi intenda operare secondo questa norma fondamentale è talora costretto a vivere un gravoso conflitto morale [...].

Sotsialdemokrat, p. 161, è modificato

All'inizio degli anni sessanta il governo decise di elaborare un nuovo statuto per la censura, e si consentí alla stampa di esprimersi sul problema delle limitazioni impostele. Černyševskij non tardò a manifestare al riguardo la sua opinione, che come al solito dissentiva fortemente dalla consueta opinione liberale. Černyševskij riconosceva che ci sono epoche in cui la stampa può risultare non meno pericolosa della mitraglia per il governo di un dato paese [...]. Ma nella conclusione Černyševskij domandava inaspettatamente al lettore: e se risultasse che le leggi sulla stampa sono realmente necessarie da noi? « Allora di nuovo ci meriteremmo il nome di oscurantisti, di nemici del progresso, di odiatori della libertà, di panegiristi del dispotismo, ecc., come già ripetutamente ci hanno rimproverato di essere. » E pertanto egli si rifiutava di esaminare il problema dell'opportunità o meno di avere leggi speciali sulla stampa in Russia. « Temiamo — egli scriveva — che una ricerca coscienziosa ci induca a rispondere: sí, sono necessarie. » *

NB

La conclusione è chiara: sono necessarie perché in Russia si avvicina il tempo del « salto » [...].

idem in *Sotsial-demokrat*, n. 1, p. 164

Dopo aver accennato all'esistenza di « centinaia » di nuove riviste e di « decine » di scuole domenicali, come a un segno palese della sete di sapere della società, l'anonimo autore dell'articolo recensito da Černyševskij si affretta ad aggiungere che questi sintomi sono ingannevoli. « Senti dei gridi nella strada, — osserva malinconicamente l'autore dell'articolo, — ti dicono che da qualche parte è successo qualcosa, senza volerlo alzi la testa, e addio illusioni!... » « Mi scusi, — obietta subito Černyševskij, — ma quali gridi lei sen-

* *Opere*, v. IX, p. 130, 156.

te nella strada? I gridi dei poliziotti, — quelli li sentiamo anche noi. Sta forse parlando di questi gridi? Ti dicono che da qualche parte è successo qualcosa... Che cosa, per esempio? Là una ruberia, qua un abuso di potere, là una vessazione contro un debole, qua un atto di piaggeria verso un potente: di questo si parla senza posa. Per questi gridi che tutti sentono e per queste conversazioni quotidiane è ben vero che senza volerlo si alza la testa, e addio illusioni! » [...]

Se sul piano teorico Černyševskij non colse chiaramente, neanche in seguito, la connessione tra l'economia e la politica, tuttavia nella sua attività pratica — e, nel dir questo, ci riferiamo alla sua attività di *pubblicista* — egli fu un nemico inconciliabile del nostro vecchio regime, pur se la sua originale ironia continuava a indurre in errore molti lettori liberali. In effetti, — se non nella teoria, — egli è stato l'uomo della lotta politica intransigente, e il desiderio di combattere traspare quasi da ogni riga di ogni suo articolo del 1861 e, in particolare, del 1862, anno per lui fatale.

NB

Steklov

N. G. Černyševskij [158]

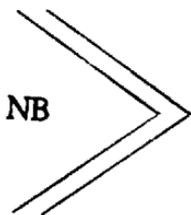
Ju. M. Steklov, *N.G. Černyševskij, ego žizn i dejatelnost (1828-1889)*, Peterburg, 1909.

[11] Karl Marx, che si era accinto tre anni prima di Černyševskij a studiare i sistemi sociali (1843), è vissuto in un'altra situazione ed è riuscito a fare ciò che Černyševskij non era destinato a compiere. Per il vigore della sua mente e per la ricchezza della sua cultura il « grande scienziato e critico russo », come lo ha definito Marx [159], non era da meno del fondatore del socialismo scientifico [...].

[30-35] Un poeta tollerante non potrà mai avere estimatori cosí appassionati come quelli di colui che, alla pari di Gogol, nutrendo nell'anima odio per tutto ciò che è basso, triviale, pernicioso, predica l'amore per il bene e la verità attraverso l'ostile parola della negazione di tutto ciò che è ripugnante. « Chi liscia tutto e tutti non ama niente e nessuno, tranne sé stesso; quel tale di cui tutti son contenti non opera il bene, perché il bene non si può compiere senza offendere il male. Chi non è detestato da nessuno non merita niente » [...].

bien dit!

Si avvicinava l'abolizione della servitú della gleba, e la questione contadina veniva posta all'ordine del giorno. Gli interessi delle classi dominanti venivano difese dal governo, dalle organizzazioni nobiliari e dalla maggior parte della pubblicistica; soltanto gli interessi delle classi contadine non trovavano difensori sinceri e disinteressati. Cosí, Černyševskij si gettò in

?

battaglia, a capofitto, contro i difensori dichiarati o ipocriti degli interessi dei proprietari feudali e al tempo stesso contro i rappresentanti delle nascenti tendenze borghesi [...].

A tale scopo Černyševskij scrisse una serie di brillanti articoli, di cui segnaleremo in particolare: *L'attività economica e la legislazione, Capitale e lavoro, La monarchia di luglio, Cavaignac,* ecc. In questi scritti, e in vari altri, Černyševskij si studiò di smascherare il liberalismo borghese e di mostrare che esso era incapace anche solo di condurre sino in fondo la sua battaglia contro l'assolutismo e le sopravvivenze del sistema feudale e che esso rappresentava in sostanza gli interessi dei grandi proprietari, in quanto era in linea di principio ostile agli interessi delle masse lavoratrici democratiche [...].

NB

Per porre le fondamenta della concezione del mondo della giovane democrazia russa in sviluppo, Černyševskij approfittò dell'uscita dell'opuscolo di Lavrov *Compendio dei problemi della filosofia pratica* e redasse il suo brillante *Principio antropologico in filosofia,* in cui enunciò le tesi fondamentali del materialismo feuerbachiano e sottopose a critica implacabile la concezione idealistica del mondo [...].

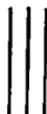
Si può affermare, senza esagerazioni, che non c'è stata una sola questione politica importante, sorta nell'àmbito della società russa, su cui Černyševskij non si sia affrettato a dire la sua parola razionale e autorevole [...]. Il Prometeo della rivoluzione russa, come con felice espressione lo ha definito Rusanov *, non

non del tutto!

* N. Rusanov, *I socialisti dell'occidente e della Russia,* Pietroburgo, 1908, p. 286.

si è risparmiato nel difendere la felicità del suo popolo e nello spianare il cammino ai futuri combattenti [...].

[37-38] I reazionari, ostili all'emancipazione della donna e insieme alla liberazione della persona umana in genere, hanno insinuato che Černyševskij avrebbe predicato nel *Che fare?* il « libero amore » *. Si tratta, beninteso, di una calunnia o dell'organica incapacità di comprendere la psicologia dei nuovi uomini liberi [...].

Sappiamo che Černyševskij non aspirò mai alla carriera scientifica. Comunque, egli si persuase ben presto che sarebbe stato piú utile al popolo russo in un'altra sfera di attività. Quest'uomo, che era un democratico per convinzione e un combattente per temperamento, non poté isolarsi sulle gelide vette della scienza accademica [...].

[42] Quasi tutti gli altri fattori sociali non avevano favorito lo sviluppo del popolo tedesco. La sola letteratura lo aveva condotto avanti, battendosi contro innumerevoli ostacoli.

Qui in Černyševskij veniva fuori l'illuminista, qui la fiducia nel potere della ragione e nella forza del sapere prendeva il sopravvento sulle sue concezioni sociologiche materialistiche. Lessing, illuminista tipico, era caro a Černyševskij anche perché gli ricordava per molti aspetti Belinskij, e l'epoca di Lessing gli ricordava gli anni quaranta e cinquanta della storia russa. In entrambi i casi si trattava di un periodo di Sturm-und-Drang, ed era del tutto scusabile la

* Cfr., per esempio, l'infame opuscolo redatto dal professor P. P. Tsitovič, dell'università di Odessa, e pubblicato nel 1879 con il titolo: *Che cosa facevano nel romanzo « Che fare? »* [...]. Purtroppo, gli estratti di quest'opuscolo sono molto frammentari: vedili nel libro di N. Denisjuk, *La letteratura critica sulle opere di N. G. Černyševskij*, Mosca, 1908. < NB

passione dell'illuminista per gli altri illuministi * [...].

NB

[45] Non di meno, un attento esame della raccolta completa delle opere di Černyševskij ci rende profondamente persuasi del fatto che egli possedeva una concezione materialistica del mondo abbastanza coerente, che egli si ingegnava di portare avanti nell'analisi di tutte le questioni sia teoriche che pratiche [...].

cfr. Engels Feuerbach versus ΣΣ

[47-50] In occidente l'evoluzione dell'hegelismo di sinistra condusse a Feuerbach, il quale pose le fondamenta della filosofia materialistica. « Si concludeva cosí — dice Černyševskij — lo sviluppo della filosofia tedesca, che, essendo giunta per la prima volta a soluzioni positive, respingeva la sua precedente forma scolastica di trascendentalismo metafisico e, riconosciuta l'identità dei suoi risultati con gli insegnamenti delle scienze naturali, si fondeva con la teoria generale delle scienze naturali e con l'antropologia.» **

Mediante queste parole Černyševskij aderisce con assoluta determinazione al « principio antropologico » e all'« umanismo » di Feuerbach.

non è esatto!
NB
cfr. *Feuerbach* [161]

La questione fondamentale della filosofia concerne i rapporti tra pensiero e essere. L'idealismo riconosce il primato dello spirito sulla natura, il materialismo afferma invece il primato della natura o della materia [...].

* In tal senso Černyševskij perviene talora a esagerazioni che non sono proprie del suo realismo rigoroso. Cosí, egli spiega la reazione dei burocrati alla sobrietà del popolo col fatto che « essi sono stati educati male e hanno studiato poco » (*Opere,* IV, p. 396). Ma queste affermazioni sono in lui rare. ? >

** *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa,* in *Opere,* II, p. 162 [160].

[53] Che cos'è il principio antropologico? «L'antropologia — risponde Černyševskij — è quella scienza che, di qualunque parte del processo vitale umano si parli, rammenta sempre che questo processo e ogni sua parte si svolge nell'*organismo umano,* che tale organismo è il materiale da cui sono prodotti i fenomeni che essa esamina, che *le qualità dei fenomeni sono condizionate dalle proprietà del materiale,* e le *leggi* secondo cui si generano i fenomeni sono *soltanto aspetti particolari dell'azione delle leggi della natura»* (corsivo nostro) [...]. NB

[58-60] Questo saggio * è stato il manifesto filosofico degli « uomini nuovi », degli intellettuali raznočintsy, e proprio in tal senso lo riguardarono i nemici della democrazia rivoluzionaria [...]. NB

Esse ** si riducevano a quanto segue: 1) Černyševskij non conosce la filosofia; 2) egli confonde l'applicazione del metodo scientifico-naturale allo studio dei fenomeni psichici con l'interpretazione stessa dei fenomeni spirituali; 3) egli non capisce l'importanza dell'auto-osservazione come fonte particolare di conoscenza psicologica [...]. NB

[63] L'idealismo è contemplativo per la sua stessa sostanza; il materialismo è invece un sistema attivo, corrispondente ai periodi di ascesa sociale e alle classi orientate in senso rivoluzionario [...]. ?

[66] Černyševskij, che collegava la concezione filosofica del mondo con determinate tendenze pratiche, ha compreso che il materialismo contemporaneo è la filosofia della classe operaia [...]. NB

* Cioè *Il principio antropologico in filosofia* (*n.d.t.*).
** Cioè le obiezioni di Jurkevič contro Černyševskij (*n.d.t.*)

[71] L'etica di Černyševskij è molto simile all'etica di Feuerbach; diciamo quindi qualche parola su quest'ultima. Come rileva Engels *, l'etica di Feuerbach è realistica per la sua forma, ma assolutamente astratta per la sua sostanza [...].

[74] Černyševskij prosegue la sua argomentazione. Un uomo che trascorra intere settimane al capezzale dell'amico infermo sacrifica il proprio tempo e la propria libertà al *proprio* sentimento di amicizia: questo sentimento è in lui tanto forte che, appagandolo, egli prova maggiore soddisfazione di quanta ne ricaverebbe da altre soddisfazioni e persino dalla libertà; se invece lo violasse, non appagandolo, ne ricaverebbe maggior disagio di quanto non ne abbia dalla temporanea restrizione della propria libertà. Lo stesso si può dire degli scienziati che rinunciano ad avere una vita privata in nome degli interessi della scienza o degli uomini politici, « detti per solito fanatici », spiega Černyševskij, ossia dei rivoluzionari [...].

NB |||

[82] Importante non è la forma ma il contenuto dell'« egoismo razionale », e, come abbiamo visto sopra, Černyševskij e i suoi seguaci risolsero tutti i problemi qui implicati in uno spirito sociale, nel senso della subordinazione agli interessi sociali e universalmente umani [...]. La teoria dell'egoismo razionale è *la morale degli uomini onesti,* la morale della generazione rivoluzionaria degli anni sessanta [...].

? ×

* Engels, *Dall'idealismo classico,* ecc., pp. 35 sgg.[162] Engels dileggia l'etica di Feuerbach, affermando che secondo questa morale la Borsa dei valori è il tempio supremo della moralità, alla sola condizione che si speculi sempre in modo giusto. Si tratta, ovviamente, di un espediente polemico, ma che rivela bene l'astrattezza e l'astoricità della morale feuerbachiana.

?

[93] Il rappresentante ricco di energie e di speranze della democrazia rivoluzionaria, che si avvia verso la sua carriera storica, si rifiuta decisamente di accogliere la concezione idealistica, che ravvisa nell'elemento tragico una legge dell'universo [...].

[104] Le questioni estetiche sono state soltanto un campo di battaglia dove il giovane rivoluzionario del pensiero ha sferrato il suo primo attacco al detestato vecchio mondo, alle sue odiate istituzioni politiche ed economiche, alla sua odiata ideologia e morale. Nella sua dissertazione [163], « dove sotto una forma alquanto scolastica ferve una sete di vita, di attività, di felicità terrena » *, Černyševskij ha dato espressione alle idee e alla mentalità degli intellettuali raznočintsy [...].

[135] Se si ricorda che Černyševskij è vissuto nel periodo di sorda reazione europea seguíto alla repressione del movimento rivoluzionario del 1848-1849, [...] che la Russia si stava appena preparando a disfarsi della servitú della gleba, che in Europa la ripresa politica cominciò a manifestarsi solo dopo la guerra austro-italiana del 1859, e che, come vedremo piú avanti, Černyševskij non credeva nell'esistenza di serie forze rivoluzionarie in Russia, si può capire come il suo oggettivismo dovesse condurlo di filato verso uno sconsolato pessimismo [...].

?

[145-147] « Le vittorie di Napoleone in Spagna e in Germania hanno procurato una qualche utilità a questi paesi; come potrebbero

* Andreevič, *Saggio sulla filosofia della letteratura russa*, Pietroburgo, 1905, p. 249.

non procurarla anche le vittorie dei fabbricanti e degli ingegneri, dei commercianti e dei tecnologi? *Quando l'industria è in sviluppo, il progresso è assicurato. Sotto questo profilo dobbiamo rallegrarci dell'espansione del movimento industriale in Russia.*» Černyševskij mette quindi in risalto alcuni fatti recenti relativi allo sviluppo dell'industria [...].

NB

Non ci stupiremo di rinvenire in lui un ragionamento sulle cause della caduta di Roma, che egli, sulle orme di Plinio, spiega con la trasformazione dei rapporti agrari: « latifundia perdidere Italiam » * [...].

cfr. Plechanov [164]

[152] In *Capitale e lavoro* Černyševskij mostra che la storia antica è fondata sulla lotta delle classi. Secondo lui, ad Atene in questa lotta prevaleva l'elemento puramente politico: gli eupatridi e il demos lottavano quasi esclusivamente a favore o contro l'estensione dei diritti politici alla massa del demos **. A Roma emerge molto piú nitidamente e si pone in primo piano la lotta per gli interessi economici [...].

[154-155] Cosí, per Černyševskij era chiaro che le moderne classi sociali si formano nel processo della produzione: ai tre elementi della produzione, terra, capitale e lavoro, corrispondono tre classi fondamentali della società moderna: i proprietari di terra, la borghesia e gli

?

Cfr. Marx, *Das Kapital,* III, 7 [165]

* *Capitale e lavoro,* in *Opere,* VI, p. 15.

** È assolutamente chiaro che Černyševskij è qui in errore, ma si tratta di un errore accidentale, perché egli per solito dimostra come a fondamento della lotta politica ci sia lo scontro degli interessi economici. Del resto, anche in Engels rinveniamo una frase analoga: « Per lo meno qui [nella storia moderna], dunque, lo Stato, l'ordine politico, è l'elemento subordinato, mentre la società civile, il regno dei rapporti economici, è l'elemento decisivo » (*Op. cit.,* p. 57) [= *Ludwig Feuerbach,* Roma, 1969, p. 68 (*n.d.t.*)]. Le cose stanno a questo modo soltanto « nella storia moderna »? Si tratta, ovviamente, di un lapsus. Non saremo quindi particolarmente severi verso gli analoghi lapsus di Černyševskij.

> ?

operai. Nelle note a Mill egli indica determinatamente che in generale i rapporti tra queste tre classi sono condizionati dalla triplice spartizione del prodotto in rendita fondiaria, profitto e salario [...].

[157-160] In effetti, in Černyševskij si trova anche l'espressione: « la piaga del proletariato ». Ma egli l'usa propriamente nel corso della polemica con i borghesi, cioè con gli occidentalisti inclini a considerare l'Europa occidentale come un paradiso [...]. Černyševskij, per una difesa piú sicura della proprietà comunitaria della terra, richiamò l'attenzione della società russa sulla proletarizzazione che minacciava il popolo. Ma anche i socialdemocratici che si battono contro le riforme agrarie di Stolypin ricorrono a un'argomentazione analoga (non per la forma, beninteso, ma per la sostanza) [...].

X

è falso!

Queste parole * del fondatore del populismo mostrano quanto piú in alto egli stesse rispetto a quegli epigoni del populismo che, come accade per esempio a V. Černov, si rifiutano tuttora di cogliere la differenza esistente tra il povero e il proletario. Esse mostrano perché Černyševskij considerasse « il proletariato [...] una piaga piú grave per la vita popolare che non la semplice povertà » [...]. « Noi siamo persuasi — egli scrive — che queste piaghe verranno risanate, che *non si tratta di una malattia mortale, ma invece di una malattia di crescenza* » **. I proletari non si acqueteranno sino a che non avranno ottenuto soddisfazione per le loro esigenze, e proprio per questo nelle na-

NB

* Ossia le parole con cui (nell'art. *Sulla proprietà terriera*, in *Opere*, III, p. 418) Černyševskij distingue nettamente tra il « povero » che si oppone al ricco e il « proletario » che si oppone al proprietario (*n.d.t.*).

** *Opere*, III, p. 303.

zioni capitalistiche sono imminenti nuovi sconvolgimenti, piú crudeli di quelli prodottisi in passato. « D'altra parte, — scrive Černyševskij, — il numero dei proletari è in continuo aumento, e, soprattutto, si sviluppa in loro la coscienza della propria forza, si chiarisce in loro la nozione delle proprie esigenze. » * Dica il lettore in tutta franchezza se questa frase non sembra ricordare il *Manifesto del partito comunista.*

NB

[174-176] La maggior parte dei marxisti tende a considerare Černyševskij come uno scrittore molto simpatico, persino utile al suo tempo, ma del tutto lontano dalla concezione materialistica del nostro tempo. Sull'atteggiamento dei marxisti verso Černyševskij opera fortemente quel capriccio della storia per cui questo oggettivista e materialista è divenuto il fondatore del populismo [...].

NB

Černyševskij considerava la storia dell'umanità con gli occhi di un oggettivista rigoroso. Egli ravvisava nella storia un processo dialettico di sviluppo mediante salti, contraddizioni, che sono esse stesse il risultato di graduali modificazioni quantitative. A conclusione di questo inarrestabile processo dialettico si determina il trapasso dalle forme inferiori a quelle superiori. I protagonisti della storia sono le classi sociali, la cui lotta è condizionata da cause economiche. Il processo storico poggia sul fattore economico, che determina i rapporti politici e giuridici, nonché l'ideologia della società.

Si può forse negare che questo punto di vista sia vicino al materialismo storico di Marx e di Engels? La concezione del mondo di Černy-

* *Opere*, III, p. 455.

ševskij si differenzia dal sistema dei fondatori del socialismo scientifico moderno soltanto per la mancanza di sistematicità e per l'imprecisione di alcuni termini. L'unica effettiva lacuna nelle concezioni storico-filosofiche di Černyševskij è nel fatto che egli ha omesso di indicare precisamente la portata decisiva delle forze produttive come fattore fondamentale del processo storico [...].

[257-280] Nei ragionamenti di Černyševskij intorno a questi temi * c'imbattiamo di nuovo in una bizzarra mescolanza di visioni geniali e di tendenze utopistiche, mescolanza, che, come in tutti gli altri casi, si spiega con il carattere generale del suo sistema economico, a cui abbiamo già accennato piú volte.

NB

Egli rimprovera a Mill di essersi limitato, per « la merce piú importante, cioè per il lavoro », a un paio di osservazioni, mentre « il lavoro è l'unica merce o la merce principale per la stragrande maggioranza degli uomini ** [...]. « La questione fondamentale è questa: deve il lavoro essere una merce, deve esso avere un valore di scambio? » [...].

La compera del lavoro si distingue dalla compera dello schiavo soltanto per il periodo di tempo durante il quale si protrae la vendita e per il grado di potestà su sé stessi che si vende all'acquirente. Il tratto fondamentale è qui lo stesso: il potere di un uomo sulle forze economiche di un altro uomo. « Il giurista e l'amministratore possono interessarsi alla differenza tra

* Cioè sui problemi dell'economia politica e del socialismo (*n.d.t.*).
** *Lineamenti di economia politica,* pp. 436 sgg.

la compera del lavoro e la schiavitú, ma l'economista non deve farlo » [...].

NB « *Il lavoro non è un prodotto. Esso è soltanto una forza produttiva, esso è soltanto la fonte del prodotto.* Il lavoro si differenzia dal prodotto come il muscolo dal peso che solleva, come l'uomo dal panno o dal grano » * [...].

Sulle orme dell'economia classica Černyševskij distingue due specie di valore: quello intrinseco e quello di scambio. Per valore intrinseco egli intende il valore d'uso e, a differenza dell'economia politica borghese, concentra l'attenzione proprio sull'analisi di questo valore. La cosa è ben naturale, se si ricorda che Černyševskij critica il sistema capitalistico non tanto dal punto di vista delle sue tendenze intrinseche oggettive, quanto piuttosto dal punto di vista della sua opposizione agli interessi della società, del popolo, delle masse [...]. NB

« Noi vediamo — egli conclude — che nella sostanza il valore di scambio deve coincidere con il valore intrinseco e diverge da esso solo perché si considera erroneamente il lavoro come merce. La possibilità di distinguere il valore di scambio dal valore intrinseco *attesta quindi soltanto il carattere economico insoddisfacente del modo di vita* in cui esiste una differenza tra i due valori [...]. La teoria può e deve studiare questi fenomeni nel modo piú particolareggiato, ma non deve mai dimenticare che in tal caso descrive una *deviazione dall'ordine naturale.* Essa può anche stabilire che la NB NB

* *Lineamenti di economia politica,* p. 493.

eliminazione di questo o quel fenomeno della vita economica esige moltissimo tempo e sforzi immani; ma, pur concependo il periodo di risanamento da questo o quel morbo economico come un periodo molto lungo, essa non può nòn immaginare quale dovrà essere lo stato di salute.» *

Lo stato di salute è il sistema socialista, nel quale la produzione è organizzata secondo un piano in conformità con le esigenze della società, il lavoro cesserà di essere una merce, e « il valore di scambio coinciderà con quello intrinseco ». La distribuzione delle forze produttive tra le diverse forme di lavoro con un sistema di produzione fondato sullo scambio o con la produzione per il mercato è determinata dalla distribuzione della capacità d'acquisto nella società; con un sistema di produzione fondato, invece, sulle « esigenze del produttore », essa è determinata da tali esigenze. Cosí stavano le cose in quella fase inferiore dello sviluppo in cui caratterizzante era la piccola economia chiusa in sé; cosí staranno le cose in quella fase superiore dello sviluppo economico in cui dominerà l'economia collettiva organizzata ** [...].

[282-283] In questo sistema « il valore di scambio del prodotto rimane senza attenzione alcuna; il prodotto viene ricondotto direttamente alle esigenze dell'uomo e viene considerata soltanto la sua capacità di soddisfare quelle esigenze, cioè il suo valore intrinseco; l'acquisizione di un valore di scambio per il prodotto è ritenuta accidentale, eccezionale, perché la massa dei prodotti non è immessa nella vendita o nella circolazione, ma serve direttamente al consumo del produttore; se una parte dei prodotti viene scambiata con i prodotti di altri

* *Lineamenti di economia politica,* pp. 440-441.
** *Ibidem,* pp. 449-450 [...].

produttori *, il valore di scambio non è qualcosa di distinto dal valore intrinseco, il quale ultimo si tramuta senza alcun accrescimento o diminuzione in valore di scambio » ** [...].

soltanto?

[295-296] La precedente esposizione può suggerire al lettore un'idea del sistema economico di Černyševskij, del suo metodo e del fine delle sue ricerche. Questo fine consisteva nel mostrare, mediante la critica dei rapporti economici esistenti, i danni derivanti dal capitalismo alle grandi masse popolari, nel sottolineare il suo carattere transitorio e nel delineare i tratti essenziali del futuro sistema socialista [...].

Ma, se i difetti del metodo applicato da Černyševskij si sono ripercossi negativamente sulla portata generale del suo sistema e lo hanno condannato a una breve vita, se questo sistema ha svolto una certa funzione storica, ma deve ritenersi oggi invecchiato, tali lacune complessive e l'imprecisione di singole definizioni non hanno tuttavia impedito al nostro autore di enunciare tutta una serie di profonde osservazioni critiche nei riguardi del sistema capitalistico considerato nel suo complesso [...].

NB

* Come si vede, Černyševskij suppone qui l'esistenza di uno scambio parziale anche nella società futura. In effetti, come si vedrà piú avanti, egli ammetteva la possibilità di una fase intermedia tra il capitalismo e il socialismo.

** Da quanto si è detto risulta chiaro che, se tra le opinioni di Černyševskij e di Proudhon sul valore si può individuare una qualche affinità, quest'ultima assume tuttavia un carattere puramente formale. Il « valore costituito » di Proudhon può realizzarsi soltanto in una società di piccoli produttori indipendenti, che scambiano liberamente i propri prodotti-merci; la « norma » dei valori di Černyševskij presuppone invece una società organizzata secondo i princípi del lavoro collettivo e del possesso collettivo dei mezzi di produzione, una società che immette nello scambio solo una parte esigua dei suoi prodotti. Il punto d'avvio di Černyševskij è socialista, quello di Proudhon è piccolo-borghese, individualistico. Là dove comincia a operare la « norma dei valori » del primo non c'è piú posto per il « valore costituito » del secondo.

?

[320] Al socialismo di Černyševskij inerivano, beninteso, taluni elementi utopistici, ma non ci decidiamo tuttavia, su questa base, a considerare Černyševskij soltanto e semplicemente come un utopista. Come abbiamo già detto, Černyševskij rappresenta una fase intermedia tra il socialismo utopistico e il socialismo scientifico e, nella maggior parte dei casi, è piú vicino al secondo [...].

[324] Lo ripetiamo, dell'utopismo di Černyševskij bisogna parlare cum grano salis. Realista rigoroso, egli ha derivato dai sistemi utopistici principalmente la loro critica della proprietà privata e del regime capitalistico, nenché i princípi generali del futuro sistema, come, per esempio, l'associazione, il collegamento dell'industria con l'agricoltura, l'organizzazione della produzione, ecc. [...].

[328-330] Ma ci dà tutto questo il diritto di includere Černyševskij tra gli utopisti tout court? Non lo riteniamo in nessun caso.

Da tutta l'esposizione precedente risulta chiaro che Černyševskij non può essere incluso tra i rappresentanti del « socialismo piccolo-borghese » [...].

Tutti questi tratti negativi del socialismo piccolo-borghese erano organicamente estranei al nostro Černyševskij. Egli fu del tutto alieno dall'idealizzare la barbarie patriarcale; negò categoricamente la vitalità della piccola produzione; il suo programma positivo non si ridusse affatto alla restaurazione del piccolo artigianato o dell'agricoltura, ma tese invece all'organizzazione sociale pianificata della produzione secondo i princípi del collettivismo.

NB

NB

Ma esiste qualche fondamento per includere il nostro autore tra gli esponenti del socialismo critico-utopistico? Vediamo [...].

Estremamente sobrio negli elogi e avaro di giudizi lusinghieri, il fondatore del socialismo scientifico ha riconosciuto in Černyševskij un grande scienziato e critico che ha rivelato magistralmente il fallimento dell'economia borghese [166]. È chiaro che questo giudizio, quasi unico sulle labbra del severo Marx, ha un qualche serio fondamento, soprattutto, quando si considerino i duri giudizi di Marx sugli altri grandi esponenti del pensiero socialista [...].

[332-336] In primo luogo, Černyševskij non ha mai ravvisato nell'associazione l'*unico* mezzo per la trasformazione sociale, non ha tentato di imporre dottrinariamente alla classe operaia quest'unica forma e non l'ha contrapposta alle forme storiche del movimento operaio; in secondo luogo, egli non solo non ha negato la lotta politica e i còmpiti politici del proletariato, ma, viceversa, come abbiamo visto sopra (capitoli V e VI), ha rimproverato ai socialisti la loro timidezza e incoerenza nell'assolvere questi còmpiti, soprattutto per ciò che riguarda la conquista del potere politico e la dittatura rivoluzionaria [...].

Se nella critica scientifica del capitalismo Černyševskij è stato un discepolo di Fourier, Owen e Saint-Simon, tuttavia sul piano della azione pratica e dei metodi di lotta politica egli si è avvicinato piuttosto ai blanquisti e ai cartisti [...].

Černyševskij non credeva però in un prossimo avvento del socialismo. Per questo lato

egli considerava le cose più realisticamente di quanto non facessero, per esempio, Marx e Engels alla fine degli anni quaranta. Nell'articolo intitolato *L'attività economica e la legislazione* (1859) egli dice che noi siamo ancora molto lontani dal socialismo, che da esso ci separano « non mille anni, forse, ma probabilmente più di cento o di centocinquanta » * [...]. Con ogni probabilità, egli pensava che, se la storia, la quale, « come una nonna, ama moltissimo i nipotini » **, si fosse orientata favorevolmente per il popolo russo, ne sarebbe scaturito qualcosa di analogo a ciò che negli ultimi tempi si è detto da noi la « repubblica del lavoro », ma in tal caso la conservazione dell'obščina avrebbe consentito di passare progressivamente alla vera agricoltura collettivistica fondata sull'impiego delle macchine [...].

?

NB
« realismo »??

Non lo giudicheremo severamente per questo ***. Ricordiamo che anche Kautsky, nel suo opuscolo intitolato *La rivoluzione sociale,* parla di realizzazione graduale del socialismo, anche se, in vero, dopo la conquista del potere da parte del proletariato. Non dimenticheremo inoltre, considerando un periodo più prossimo a quello di Černyševskij, che i congressi dell'Internazionale, sui cui lavori influí lo stesso Marx, ammettevano questa parziale realizzazione del socialismo nell'ambito del regime borghese (che comprendeva, secondo loro, la nazionalizzazione della terra, la nazionalizzazione

oh-oh!
il compagno
Steklov
mènte!

??

* *Opere,* IV, p. 450.
** *Ibidem,* p. 329.
*** Cioè per i progetti di associazioni produttive, ecc. come mezzo per la realizzazione parziale e progressiva del socialismo (*n.d.t.*).

delle ferrovie, dei canali, delle miniere e il loro trasferimento alle associazioni operaie, ecc.).

[340-354] Černyševskij guardava con estremo pessimismo alla società russa del suo tempo; non rintracciava in essa alcuna aspirazione a una lotta energica né le forze capaci di condurre questa lotta sino in fondo. « Rifare la vita della società russa secondo i nostri convincimenti! — esclama un personaggio del racconto *Una voce tranquilla*: — da giovani è naturale che si sognino chimere. Ma, alla mia età, sarebbe vergognoso continuare a essere ingenui... Da un pezzo ormai sono maggiorenne, da un pezzo ormai ho capito in che società vivo, di quale paese, di quale nazione sono figlio. Affannarmi per realizzare nella sua vita i miei convincimenti significherebbe faticare per suggerire a un bue le proprie idee sul giogo » * [...].

Levitskij cosí riferisce l'impressione dei suoi colloqui con Černyševskij [167].

Di quel che egli diceva molto sembrava troppo tetro, troppo disperato. Le sue parole suscitavano nell'ascoltatore profondo disprezzo per il presente e per ogni azione nel presente. Un democratico sincero non doveva riscaldarsi perché tutte le nostre iniziative sociali erano inezie e assurdità. La nostra società, diceva, si occupa soltanto di sciocchezze. Adesso **, per esempio, si infiamma soltanto per l'abolizione della servitú della gleba. *Che cos'è questa servitú? Un'inezia.* In America la schiavitú non è un'inezia: la differenza tra i diritti e le condizioni di vita del lavoratore negro negli Stati

* *Una voce tranquilla*, in *Opere*, X, 1, p. 63.
** Cioè alla fine degli anni cinquanta.

del sud e del lavoratore bianco negli Stati del nord è molto profonda; ed è ben utile paragonare lo schiavo con il lavoratore del nord. Da noi non è cosí. Molti contadini liberi vivono forse meglio dei servi della gleba? La condizione sociale di molti di loro è forse migliore? La differenza è cosí microscopica che non vale la pena neanche di parlarne. L'abolizione della servitú è un'inezia, se la terra resterà in proprietà dell'aristocrazia. Dalla riforma trarrà vantaggio solo la centesima parte dei contadini, tutti gli altri subiranno solo un danno. In sostanza, si tratta di inezie e assurdità. *Tutto è assurdo dinanzi al carattere generale della struttura della nazione.* Ammettiamo pure che questa riforma parziale si realizzi. Quale problema si porrà allora? La corte dei giurati? « È anche una cosa importante, quando sfugga però all'influsso di una struttura nazionale complessiva in cui le forme giudiziarie possono operare molto peggio delle corti dei giurati » [...].

Egli * considera Volgin un uomo dedito con tutta l'anima agli interessi popolari, ma ne scorge al tempo stesso chiaramente anche i difetti: *Volgin non crede nel popolo* [...].

Riportiamo da quest'interessantissimo diario [168] (scritto, non dimentichiamolo, dallo stesso Černyševskij) il frammento di un'altra conversazione che caratterizza gli umori di Černyševskij in quel periodo (nella seconda metà degli anni cinquanta) [...]. « Obiettai a Volgin: " Ma dove, quando la società non è stata un'accolta di canaglie? E tuttavia le persone per bene hanno lavorato sempre e dappertutto ". " Sí, è naturale, per stoltezza; gli uomini intelligenti sono stati sempre e dappertutto stolti, caro Vladimir Alekseevič. Che gusto c'è a pestar l'acqua nel mortaio? — disse Volgin,

* Ossia Vladimir Alekseevič Levitskij (*n.d.t.*).

proseguendo nei suoi fiacchi sarcasmi. — La storia non la fanno le idee e l'attività degli uomini intelligenti, ma le stoltezze degli imbecilli e degli ignoranti. Gli uomini intelligenti non devono mettere il naso in queste cose; è sciocco occuparsi di cose altrui, mi creda! " Ribattei anche a questo: " Non si tratta qui di stoltezza, il fatto è che non puoi non interessarti di queste cose. È intelligente che il mio corpo tremi di freddo o che il mio petto sia oppresso dal gas? È sciocco. Per me sarebbe meglio, se le cose non stessero cosí; ma tale è la mia natura: io tremo di freddo, mi indigno per le infamie e, se non ho modo di spezzare il muro della prigione spirituale, mi avvento contro di esso con la fronte; il muro non vacillerà per questo, anche se la mia fronte si spaccherà; ma tuttavia io ne avrò un sollievo ". Vidi il suo sorriso indolente, lo vidi scuotere la testa: " Eh, sí, Vladimir Alekseevič, è naturale, in questo senso lei parla bene, dice cose giuste, ma, mi creda, non vale

X la pena avere di questi sentimenti ". " Il problema non è che non vale la pena averne, ma che li hai " » * [...].

E i liberali? In loro, meno che in ogni altro, Černyševskij riponeva le sue speranze. La diffidenza verso i liberali è necessaria per il rivoluzionario, perché i liberali meno di tutto si preoccupano del bene del popolo, ma per-

? seguono invece interessi puramente borghesi. Ma Černyševskij avrebbe perdonato loro una buona metà dei loro peccati storici, se essi avessero dato prova di un minimo di energia e di tenacia anche solo nel perseguire i propri fini di classe, se essi avessero compreso che nessuna riforma avrebbe avuto alcuna impor-

* *Diario di Levitskij*, in *Opere*, X, 1, p. 239.

tanza in Russia sin quando fossero rimasti intatti i tratti fondamentali del vecchio regime [...].

L'atteggiamento di Černyševskij verso i liberali russi risulta nitidamente dal *Prologo*. Dei burocrati liberali non conta parlare: Černyševskij li disprezzava e detestava con tutta l'anima e, forse, detestava piú costoro che non i reazionari dichiarati e convinti [...].

Quest'articolo scandalistico di Herzen *, in cui Černyševskij e Dobroljubov venivano presentati quasi come degli agenti provocatori e dei servi della reazione e in cui alle future vittime dell'assolutismo si prometteva il collare di Stanislao, suscitò un'impressione molto negativa tra i collaboratori del *Sovremennik*. Nel giugno 1859 Černyševskij si recò all'estero, e a Londra tra lui e Herzen vi fu una spiegazione. Ma, come c'era da aspettarsi, l'incontro non sortí alcun effetto: in quel momento i due interlocutori si trovavano su posizioni opposte. Černyševskij era l'esponente della tendenza democratica rivoluzionaria del pensiero sociale, mentre Herzen si atteneva ancora al punto di vista di un liberalismo illuminato e non si era ancora liberato di talune speranze nella burocrazia liberale [...].

NB

Dell'incontro con Černyševskij Herzen ha parlato con eccessiva passione e unilateralità nell'articolo intitolato *Gli uomini superflui e i biliosi* ** [...].

Herzen si consola con la speranza che il tipo dei biliosi sia di breve durata [...]. In so-

* Cioè l'articolo intitolato *Very dangerous!!!* (cfr. *Kolokol*, 1859, n. 44) diretto contro il circolo di Černyševskij (*n.d.t.*).
** *Opere* di Herzen, V, pp. 241-248.

stituzione di questi negatori implacabili, rosi da un amor proprio irritato e « rappreso », in sostituzione di questi ipocondriaci, di questi uomini dal talento immaturo, di questi geni mancati, dovrà venire una generazione nuova, sana e gioiosa, a cui i vecchi à la Herzen tenderanno, forse, la mano sulle teste della generazione fisicamente e moralmente inferma dei biliosi.

Come si vede, persino un esponente sincero e illuminato del liberalismo, quale fu Herzen, si mostrò organicamente incapace di comprendere la prima generazione dei democratici rivoluzionari russi *. Dietro il tono egli non riusciva a scorgere la sostanza dei loro ideali, dietro gli alberi non vedeva la foresta. Di tanto i liberali e i democratici erano a quel tempo organicamente estranei tra loro. Non si trattava, infatti, dello scontro tra due generazioni, o, meglio, non si trattava soltanto dello scontro tra due generazioni, quanto piuttosto del conflitto tra due tendenze sociali, tra due par-

NB > * V. Ja. Bogučarskij, nel libro intitolato *Dal passato della società russa*, in cui viene esaminato il conflitto tra le due tendenze, cosí conclude (a p. 250): « È assolutamente chiaro che nella sostanza Černyševskij aveva torto ». È vero, l'autore si riprende a tempo e ricorda che « su questo tema [l'incontro di Londra] abbiamo la testimonianza di una sola parte », ma, anzitutto, doveva ricordarsene prima di esibire un'affermazione cosí recisa come quella citata, e, inoltre, la migliore testimonianza è fornita in questo caso dall'attività letteraria e sociale dei due scrittori. Černyševskij è rimasto fedele sino alla fine alle sue opinioni, e la storia ha mostrato quanto giusto fosse il suo atteggiamento verso il liberalismo russo; Herzen ha dovuto rinunciare invece alla sua posizione di « anima bella » e accettare per molti aspetti le tesi di Černyševskij. Perché dunque Bogučarskij ritiene che nella sostanza Černyševskij aveva torto? Di quale sostanza si tratta? Per il suo atteggiamento verso i liberali russi? o verso la burocrazia liberaleggiante? Ecco che cosa significa aver frequentato la scuola dell'*Osvoboždenie* [169] e dei cadetti!

titi, che rappresentavano interessi di classe sostanzialmente diversi e ostili. I liberali rappresentavano gli interessi della borghesia e della nobiltà progressista, Černyševskij e il suo circolo difendevano gli interessi dei lavoratori, o, per dirla con il loro stile, del popolo semplice, in cui, secondo le condizioni sociali di quel tempo, si mescolavano insieme la classe operaia e i contadini [...].

Persino il nostro grande Černyševskij cedette per un attimo alla tendenza generale e, parallelamente all'herzeniano: « Hai vinto, Galileo! », premise al suo articolo *Sulle nuove condizioni della vita rurale* (in *Sovremennik,* 1858, n. 2), un'epigrafe dedicata ad Alessandro II: « Tu ami la giustizia e odi l'empietà, perciò il tuo Dio ti ha unto d'olio di letizia » (Salmo 45) * [...].

L'abolizione del diritto servile recherà utilità a tutto il popolo, a tutto il paese, ma da essa trarranno vantaggio soprattutto e anzitutto la classe dei grandi proprietari terrieri e poi anche i commercianti e gli industriali: ecco perché le spese per l'emancipazione dei contadini devono ricadere sull'intera nazione. Ma tutti questi aspetti positivi si manifesteranno soltanto nel caso in cui la riforma verrà realizzata in modo profondo e serio, soltanto nel caso in cui ai contadini verrà assicurata, e per giunta con un esiguo riscatto **, tutta la terra di cui hanno bisogno [...].

* *Opere,* IV, pp. 50 sgg.

** In sostanza Černyševskij era favorevole alla completa espropriazione dei grandi proprietari fondiari e al trasferimento delle terre ai contadini senza alcun riscatto; ma non poteva parlare apertamente di questo nei suoi articoli, per ragioni di censura. Si veda il brano del *Prologo* (colloquio con Sokolovskij) riportato più avanti nel testo.

p. 357

Ma ben presto, nello stesso 1858, Černyševskij modificò il suo atteggiamento verso il governo, in quanto si avvide che esso travisava la grande riforma nell'interesse dei proprietari fondiari * [...].

[356-362] Con amarezza e con un senso d'ira impotente Černyševskij considerava che la riforma contadina, presa in pugno dai burocrati e dai grandi proprietari terrieri, veniva sistematicamente contraffatta e realizzata a danno degli interessi popolari. Nessuno si preoccupava delle opinioni del popolo, e Černyševskij si assunse il còmpito di esprimere il punto di vista dei contadini. Il popolo, egli disse, si aspetta dalla riforma la terra e la libertà, cioè non soltanto l'emancipazione personale, ma anche il trasferimento in sua proprietà, mediante un modesto riscatto, di tutte le terre di cui si trova in possesso (come abbiamo indicato, per ragioni di censura, non si poteva parlare allora dell'emancipazione senza riscatto). Černyševskij metteva sull'avviso il governo, dicendogli che la provvisoria conservazione dei tributi e la pesante quota per il riscatto avrebbero fatto credere al popolo di essere stato ingannato e che in tal caso il paese sarebbe stato sottoposto alle prove piú dure **. Sotto la pressione dello sdegno per la contraffazione della riforma contadina, Černyševskij cominciò a pensare che sarebbe stato preferibile non ottenere alcuna riforma [...].

« Volgin tacque, aggrottò le sopracciglia e prese a scuotere la testa: " Ah, tutti i nostri signori emancipatori! Tutti questi suoi Rjazantsev e soci! Millantatori, ciarlatani, imbecilli! ".

* Il celebre articolo *Critica dei pregiudizi filosofici contro l'obščina*, in cui Černyševskij deride sé stesso per il suo temporaneo ottimismo, fu pubblicato nel *Sovremennik*, 1858, n. 12.

1858. n. 12 >

** *Opere*, IV, pp. 545-547.

E di nuovo scrollò il capo.» Nel persuadere il rivoluzionario Sokolovskij (Sierakowski) a non aver fiducia nei nostri liberali e a considerare scetticamente le vuote chiacchiere sulle serie riforme progettate, Volgin asserisce che, a suo giudizio, non sarà una sventura, se la causa dell'emancipazione dei contadini verrà affidata al partito dei proprietari terrieri. La differenza non sarà colossale, ma insignificante. Sarebbe colossale, se i contadini ottenessero la terra senza riscatto[170] (*ecco dove Černyševskij scopre le sue carte: nel romanzo scritto in Siberia;* negli articoli soggetti a censura non poteva nemmeno alludere alla questione del riscatto). Il piano dei proprietari terrieri si distingue da quello dei progressisti solo perché è piú semplice e piú conciso. E quindi persino migliore. A dire il vero, *è meglio che i contadini vengano emancipati senza terra*[171]. « La questione è ormai in termini tali che non mi sembra di dovermi infiammare per sapere se i contadini saranno o non saranno liberati e, ancor meno, per sapere chi sarà a emanciparli, i liberali o i proprietari terrieri. Secondo me, non cambia niente. Anzi, se saranno i proprietari, sarà persino meglio »[172] [...].

NB

In tutto questo periodo Černyševskij oscillò tra la piú completa depressione e la speranza nell'imminente esplosione della rivoluzione contadina. Durante il banchetto dei liberali Volgin minaccia ai proprietari reazionari la rivoluzione del popolo; ma, dopo qualche minuto, ride lui stesso di sé. Minacciare l'insurrezione contadina, la rivoluzione contadina! « Non era questo ridicolo? Chi ci avrebbe creduto? Chi non avrebbe sghignazzato? E, poi, non è del

NB

tutto onesto minacciare qualcosa in cui tu stesso per primo credi meno di tutti gli altri »* [...].

Černyševskij fa riferimento ai dissidi in Polonia, alle agitazioni contadine in Russia, alla comparsa di manifesti rivoluzionari (*Velikorus*, *Alla giovane generazione*), ai fermenti della gioventú universitaria di Pietroburgo e al movimento costituzionale tra i nobili **.

×

Cosí, nonostante il suo atteggiamento pessimistico verso la coscienza e lo spirito di iniziativa del popolo russo Černyševskij, intorno alla fine del 1861, cominciò evidentemente ad ammettere la possibilità di un ampio movimento contadino [...].

NB

« La decisione del signor Uspenskij di descrivere il popolo in una luce cosí poco lusinghiera per il popolo stesso è una riprova del profondo mutamento prodottosi nelle circostanze, delle differenze radicali tra il momento odierno e il recente periodo in cui nessuno avrebbe alzato la mano per denigrare il popolo » [...].

NB

Nei grandi momenti storici, quando si ledono gli interessi e gli ideali piú genuini delle masse, il popolo si trasfigura. « Prendete l'uomo piú comune, piú scialbo, piú debole di carattere, piú banale: per quanto apatica e meschina sia la sua vita, ci sono momenti di tutt'altro ordine, e sono i *momenti degli sforzi energici, delle decisioni importanti*. Lo stesso accade nella vita di ciascun popolo » [...].

Avvicinare il popolo alle idee della democrazia e del socialismo: ecco il grande cómpito

* *Opere*, X, 1, p. 181.
** *Lettere senza indirizzo*, in *Opere*, X, 2, p. 304.

storico a cui deve dedicarsi la giovane generazione entrata in scena dopo la disfatta subíta dal vecchio regime nella guerra di Crimea. In quest'intrepida e vigorosa generazione riponeva tutte le sue speranze Černyševskij; per essa Černyševskij e Dobroljubov scrivevano i loro articoli; a essa i due scrittori si rivolgevano chiamandola ad andare tra il popolo [...].

Essi * agiscono su coloro che li attorniano, li « fanno progredire », inculcano cioè in loro il sentimento della dignità umana e l'amore per chi soffre (è caratteristico, per lo stesso Černyševskij, che Lopuchov [173], nel far progredire Vera Pavlovna, le dia da leggere i testi di *Fourier* e di *Feuerbach*). Dai liberali li divide un dissenso organico; essi sono i propagandisti delle nuove idee democratiche e socialiste: Owen è per loro « sacro » [...].

NB

In Rachmetov l'implacabile logica dello stesso Černyševskij si congiunge con la passione dell'autentico agitatore rivoluzionario, che a Černyševskij, evidentemente, mancava. In tal senso Rachmetov ricorda pittosto un amico di Černyševskij, il celebre rivoluzionario polacco Sierakowski, che Nikolaj Gavrilovič ha inserito nel suo *Prologo* con il nome di Sokolovskij. Solo che Rachmetov non condivide le inclinazioni liberali di Sokolovskij. « Gli agitatori per me sono ridicoli », dice Volgin, ma in realtà egli si inchina dinanzi a loro, percepisce in essi l'istinto dei veri politici e l'energia pratica di chi combatte per la causa del popolo **.

NB

* Cioè gli esponenti della giovane generazione (*n.d.t.*).

** Sierakowski fu molto vicino al circolo del *Sovremennik*: notizie biografiche su di lui sono riportate in parte nel *Prologo* e in parte nell'opuscolo di Šaganov, *N. G. Černyševskij ai lavori forzati e in deportazione*, per bocca di Nikolaj Gavrilovič [...]. In Inghilterra Sierakowski conobbe Palmerston, che lo presentò alla regina Vittoria. Nel 1863 egli prese parte all'insurrezione polacca, fu a capo del distaccamento rivoluzionario di Kovno, venne preso prigioniero e

[365-375] Se i Lopuchov e i Kirsanov sono un tipo nuovo, Rachmetov è, per cosí dire, un tipo ben piú nuovo, l'ultima parola dello sviluppo sociale in Russia. Questi uomini, dice Černyševskij, sono ancora pochi; sinora ne ha incontrati in tutto otto, fra cui due donne. « In realtà, sono pochi, — scrive Černyševskij concludendo la sua descrizione di Rachmetov [174], — ma essi dànno a tutti gli uomini la possibilità di respirare; senza di essi gli uomini soffocherebbero. La massa degli uomini onesti e buoni è grande, e gli uomini come Rachmetov sono pochi; tuttavia, per essa, sono come la teina nel tè, come l'aroma nel vino pregiato; solo essi ne sono la forza e il profumo; sono il fiore degli eletti, il motore dei motori, il sale del sale della terra » *.

fu impiccato da Muravëv. Quest'uomo di grande valore fu ritratto da Černyševskij nel *Prologo* con il nome di Sokolovskij. Implacabile con sé stesso, Černyševskij ironizza bonariamente, nel romanzo, anche sull'impetuoso Sokolovskij per il suo ottimismo: « Io e Boleslav Ivanovič siamo un po' ridicoli... aspettiamo la tempesta nella palude », egli dice. Ma da tutto risulta che Černyševskij amava e rispettava questo pallido entusiasta, dallo sguardo di fuoco, che penetrava nell'anima, questo cavaliere senza macchia e senza paura, quest'agitatore che aspirava all'azione pratica, col cuore appassionato e la mente fredda, che non perdeva la testa neanche nei momenti piú critici e che era sempre pronto a sacrificare la propria vita alla causa dell'emancipazione popolare [...].

* Si congettura che nel personaggio di Rachmetov Černyševskij abbia ritratto un certo Bachmetev, che è invece raffigurato in Herzen (*Raccolta degli scritti postumi*, Ginevra, 1874, pp. 181 sgg.) in modo radicalmente diverso. Herzen lo conobbe a Londra nel 1858: all'incirca nello stesso periodo il Rachmetov di Černyševskij si reca all'estero. Il Rachmetov del nostro autore va da Feuerbach e gli offre del denaro per la pubblicazione delle sue opere (tra l'altro, questo mostra una volta di piú quanto Černyševskij stimasse Feuerbach, « il piú grande dei pensatori europei del secolo XIX, il padre della nuova filosofia » [175]: cfr. *Che fare?*, *l. c.*, p. 194); Bachmetev andò invece a Londra da Herzen per offrirgli una parte del suo capitale da utilizzare per la propaganda russa [...]. L'ulteriore destino di Bachmetev è assolutamente sconosciuto: egli scomparve senza lasciar tracce. Secondo la raffigurazione di Herzen Bachmetev è una sorta di svitato, di bislacco, che

NB

Cosí, verso la fine della sua attività letteraria, Černyševskij, nonostante il suo atteggiamento negativo nei confronti della società russa e nonostante la sua sfiducia nell'azione delle masse popolari, cominciò ad ammettere la possibilità di un vasto movimento rivoluzionario, suscitato dalle disillusioni dei contadini riguardo alla riforma del 1861 [...].

Si è visto piú sopra (capitolo VI) che per le sue concezioni politiche generali Černyševskij fu vicino al blanquismo, non nel senso però che questo termine ha assunto in seguito e in cui viene usato nella lingua colloquiale *, ma

ricorda assai poco la severa e minacciosa figura di Rachmetov. Ma bisogna anche dire che Herzen era organicamente incapace di comprendere i rivoluzionari russi di quel tempo; su questo piano si generarono tutti i malintesi che dovevano avvelenare gli ultimi giorni della sua esistenza [...]. Ma, d'altra parte, è molto probabile una di queste congetture: o Bachmetev non fu affatto il prototipo di Rachmetov, o invece Černyševskij lo idealizzò molto, creando un personaggio che niente aveva in comune con l'originale o fondendo in esso tratti del carattere di Dobroljubov (il senso rigoroso del dovere civile), di Bakunin (il viaggio attraverso i paesi slavi), di Sierakowski (il contatto con tutte le classi), ecc.

* Un esempio di questa superficiale interpretazione del blanquismo sono i ragionamenti di P. F. Nikolaev sulle concezioni politiche di Černyševskij. Dopo aver riferito un colloquio avuto con Černyševskij ai lavori forzati, colloquio durante il quale Nikolaj Gavrilovič dichiarò che sarebbe stato molto meglio, se al tempo della riforma contadina avesse avuto la vittoria il partito apertamente feudale della nobiltà e se i contadini fossero stati emancipati senza terra, poiché in tal caso si sarebbe avuta subito la catastrofe, Nikolaev conclude: « Questo, come si vede, è puro blanquismo: tanto peggio tanto meglio [...]. Non l'evoluzione, non la graduale liberazione dei contadini dai mezzi di produzione, non la cottura del contadino nella caldaia della fabbrica, non la sua graduale trasformazione in bracciante, ma la completa e immediata espropriazione. Non l'evoluzione, che, lo ripeto, Nikolaj Gavrilovič considerava con indignazione, ma la catastrofe. Non il marxismo, ma il blanquismo » (*Ricordi personali*, pp. 21-22). Non c'è che dire, da questa tirata si può ricavare un'ottima esposizione del pensiero di Černyševskij!

NB

piuttosto nel senso in cui lo intendeva Marx, quando riconosceva nei blanquisti i genuini rappresentanti del proletariato rivoluzionario [...]. I blanquisti si attenevano all'opinione che una minoranza è forte solo nella misura in cui esprime fedelmente, se non le aspirazioni, quanto meno gli interessi della maggioranza lavoratrice.

A questa stessa opinione, che è l'unica possibile per le epoche caratterizzate dalla passività delle masse popolari, si atteneva evidentemente anche Černyševskij [...]. Come sappiamo, egli credeva poco nell'attività delle masse, nella loro capacità di prendere un'ampia iniziativa politica. Ma egli pensava, tuttavia, che nei periodi storici in cui vengono lesi gli interessi genuini di tali masse, e, in special modo, quegli interessi economici che sono per loro piú vicini e comprensibili, queste masse sono capaci di mettersi in movimento e comunque di sostenere la minoranza cosciente, che opera energicamente e con spirito d'iniziativa [...].

Nei brillanti articoli dedicati alla difesa del principio dell'obščina dagli attacchi degli economisti borghesi, Černyševskij ha sviluppato tutti gli argomenti che hanno costituito in seguito l'arsenale dei populisti, i quali hanno assimilato la lettera, ma non lo spirito del grande maestro [...].

In occidente la realizzazione del socialismo è resa difficile dalla psicologia e dalle abitudini dei contadini, che, pur facendo la fame sul loro pezzo di terra, tengono fermo il principio della proprietà privata. In occidente per organizzare l'economia nazionale secondo i princípi del collettivismo bisognerà « rieducare intere popola-

zioni ». In Russia, invece, soltanto la quindicesima o la ventesima parte delle terre viene gestita secondo i princípi della proprietà privata, mentre la stragrande maggioranza di esse o viene distribuita in godimento secondo il principio dell'obščina o appartiene invece allo Stato, cioè all'intera nazione [...].

NB

All'analisi della possibilità teorica di questo passaggio * è dedicato uno dei piú brillanti articoli di Černyševskij, cioè la *Critica dei pregiudizi filosofici contro l'obščina* [...].

1858, 12[174])

Ma, quando Černyševskij si persuase che nemmeno una delle garanzie « minime », da lui ritenute come premesse indispensabili per l'ulteriore sviluppo del principio dell'obščina, era ancora realizzata, quando vide che il vecchio regime politico era rimasto intatto, che l'attuazione della riforma contadina era stata affidata alla burocrazia e alla nobiltà, che il popolo non solo non aveva ottenuto tutta la terra, ma era stato addirittura privato di una parte cospicua dei suoi possedimenti e per la terra messa a sua disposizione era costretto a pagare un'elevata quota di riscatto, in breve, quando capí che la « grande riforma » minacciava di peggiorare, anziché di migliorare, la condizione delle masse popolari, di non emanciparle, di non dare campo libero alle loro forze creatrici, ma di vincolarle invece con ceppi ancor piú pesanti, Černyševskij ammise che le sue speranze erano infondate, le sue costruzioni astratte e che tutta la campagna in favore dell'obščina, come possibile embrione del sistema socialista, era un puro e semplice malinteso. E con la sua onestà si affrettò a riconoscerlo apertamente [...].

* Cioè del passaggio al socialismo attraverso l'obščina (*n.d.t.*).

« Immaginate i miei sentimenti quando verrò a sapere che le provviste non vi appartengono e che ciascun pasto preparato con esse dovete pagarlo non solo piú di quanto vale, ma piú di quanto non riuscite a pagare senza ulteriori restrizioni. Che cosa dovrò pensare dinanzi a scoperte tanto curiose? "L'uomo è pieno di amor proprio", ecco la prima idea che mi passerà per la mente ed è un'idea che riguarderà me stesso [...]. Vadano al diavolo tutte queste provviste che possono solo nuocere alla persona che mi è cara! Vada in malora tutto ciò che può condurvi soltanto alla rovina! Proverò stizza per voi, mi vergognerò per la mia stoltezza: ecco i miei sentimenti! » * [...].

Poteva l'obščina russa passare, in certe condizioni, alla fase superiore, saltando la fase intermedia del capitalismo?

NB || Fu questa la « questione maledetta » della vita russa di quel tempo, che tormentò Černyševskij e la generazione di socialisti e democratici a lui coeva [...].

[378-392] Costretti a erigere il proprio edificio teorico con i materiali e sulle fondamenta che venivano loro offerti dalla realtà del tempo, i socialisti degli anni sessanta, tendendo all'imminente insurrezione contadina e sperando in essa, rispecchiavano in sostanza le indeterminate aspirazioni e i desideri di milioni di contadini e davano a tali aspirazioni e desideri soltanto una espressione, per cosí dire, generalizzata [...]. (NB; non soltanto)

Scrive Herzen: « B. [Bakunin] credeva nella possibilità di un'insurrezione militare contadina in Russia; in parte in essa credevamo

* Il senso della parabola è ben chiaro: una soluzione della questione agraria favorevole alle masse esige come preliminare il rivolgimento politico. Dopo la riforma del 1861 quest'idea diventò patrimonio comune di tutti gli elementi democratici [177].

anche noi; e vi *credeva lo stesso governo,* come risultò in seguito da una serie di fatti, di commesse per conto dello Stato e di esecuzioni effettuate per decreto statale. La tensione delle menti, il fermento degli animi erano inconfutabili, nessuno prevedeva allora la svolta verso il piú selvaggio patriottismo ». Su quest'umore ci fornisce una testimonianza anche uno dei protagonisti del movimento rivoluzionario di quel tempo, L. Panteleev: « Il morale della società (verso la fine del 1861) era molto alto; dovunque ci si volgesse, si trovava chiasso, rumore, discussioni animate e, soprattutto, la generale aspettativa di qualcosa di grande in un avvenire molto prossimo » * [...].

Nella Francia stessa, che Černyševskij chiamava « il vulcano d'Europa », il governo era stato costretto ad allentare le redini, si era rinvigorito il partito liberale e si erano manifestati i primi sintomi di una nuova agitazione repubblicana. La Polonia era in stato di fermento e si preparava a insorgere di nuovo per la sua esistenza nazionale. In breve, sembrava che la pesante notte della reazione, calata sull'Europa dopo la repressione della rivoluzione del 1848, cominciasse a far posto a una nuova aurora [...].

Se tutte le precedenti rivoluzioni si erano infrante contro il confine russo e nel nostro paese avevano solo causato un rafforzamento della reazione, ora, mentre persino in Russia facevano la loro comparsa alcuni elementi rivoluzionari attivi e, soprattutto, mentre il folto stesso degli strati inferiori del popolo comin-

* *Dai ricordi del passato,* Pietroburgo, 1905, 1, p. 188, 228.

ciava palesemente a manifestare il suo malcontento per la situazione, le cose dovevano pur cambiare. Certo, quest'affermazione non poteva farsi in assoluto, ma una qualche probabilità tuttavia esisteva *. C'era, da un lato, un governo forte, deciso a non dividere il potere con nessuno, educato alle tradizioni dell'epoca di Nicola I; c'era, dall'altro lato, un fermento generale in occidente, il sordo malcontento delle masse contadine e della società liberale in Russia e, infine, il primo embrione di un partito rivoluzionario russo. In queste condizioni bisognava compiere un tentativo. Il suo esito sarebbe dipeso in larga misura « dal diverso schieramento degli elementi del potere » ** [...]. Se il partito rivoluzionario non riuscirà a raggiungere il suo obiettivo, se il risultato della rivoluzione sarà soltanto la conquista della libertà politica, anche in questo caso il vantaggio sarà immenso ***.

* P. F. Nikolaev cerca di caratterizzare con le seguenti espressioni la posizione assunta a quel tempo da Černyševskij: « La catastrofe è inconcepibile [sarebbe piú esatto dire: poco probabile], ma è dovere di ogni uomo pensante e conseguente aspirare a essa e fare tutto il possibile perché si avvicini. Meno parole e teorie e piú *azione* » (*Ricordi personali*, p. 23). Solo per le « teorie » abbiamo qualche dubbio: un teorico come Černyševskij non poteva assumere per le « teorie » lo stesso atteggiamento sprezzante di P. F. Nikolaev. Ma Černyševskij consigliava indubbiamente l'energia... visto che si doveva passare all'azione.

NB

** Šaganov, *Černyševskij ai lavori forzati e in deportazione*, p. 8.

*** Alla fine del 1871 Černyševskij, accomiatandosi dai giovani compagni dei lavori forzati, espose loro una sorta di profession de foi politica, che Šaganov cosí riferisce: « Egli ci disse che dai tempi di Rousseau in Francia e poi negli altri paesi europei i partiti democratici si erano abituati a idealizzare il popolo, a riporre in esso speranze che non si erano mai realizzate, ma che avevano condotto ad amare delusioni [...]. Černyševskij sapeva che *il centro di gravità era appunto nel popolo,* nelle sue necessità, dal cui oblio derivava il declino del popolo stesso come nazione o come Stato. Solo che nessun popolo era ancora riuscito a salvarsi [un pensiero simile venne enunciato poco prima della morte anche da Belinskij] e persino nei casi fortunati in cui era riuscito a conquistare il potere lo aveva poi consegnato al primo venuto [...]. *La cosa piú terribile è il mostro informe, l'onnivoro Leviatano.* Černyševskij anche prima

Il movimento popolare è quindi possibile; la sua parola d'ordine è *terra e libertà*; la sua strada la conquista del potere da parte dei rivoluzionari con il sostegno attivo e il consenso delle masse popolari; il suo risultato è una repubblica del lavoro e, comunque, nel caso della sconfitta dei rivoluzionari, un cospicuo miglioramento della condizione del popolo [...]. N. Rusanov racconta, con le parole di Šelgunov, che Černyševskij, dopo lunghe esitazioni e dopo un accurato esame dei pro e dei contro, decise di intervenire attivamente nella situazione, riconoscendo che non esisteva altro sbocco dalla collisione storica e che c'erano altresí alcune possibilità di successo per la causa del popolo. Tuttavia, Rusanov non dice in che cosa sia consistito in concreto l'intervento di Černyševskij nella lotta rivoluzionaria, se si esclude l'indicazione di Rusanov secondo cui Černyševskij è il probabile autore del manifesto intitolato *Ai contadini dei signori* [...].

NB

È dubbio che Černyševskij abbia aderito a « Zemlja i volja »; quanto meno, non si hanno al riguardo indicazioni precise [...]. Nel 1862 entrarono a far parte dell'associazione alcuni studenti, tra i quali N. Utin e L. Panteleev, autore quest'ultimo di ricordi abbastanza frammentari sull'organizzazione. È, del resto, probabile che « Zemlja i volja » come organiz-

aveva detto che la storia della nostra patria sarebbe stata diversa, se sotto il regno di Anna avesse trionfato il partito del Consiglio supremo. Nessun partito può esimersi dal dividere il potere per la sua stessa salvezza [...]. Con il potere dei partiti vi sono maggiori probabilità che si faccia qualcosa di utile per il popolo di quanto non ve ne siano in assenza di ogni forma politica, cioè in assenza della possibilità stessa di prendere qualche iniziativa nella direzione indicata » (Šaganov, *Černyševskij ai lavori forzati e in deportazione*, pp. 28-29). Questo non è del tutto affine al populismo con il suo indifferentismo politico e con il suo disprezzo per le forme costituzionali.

zazione sia sorta dopo la riunione tenutasi in casa di Utin nella privamera del 1862 e di cui parla Panteleev *. Il promotore della riunione, buon amico di Černyševskij (il « signore col pince-nez »), comunicò ai novellini che esisteva un Comitato centrale, ma si trattava, molto probabilmente, di un mito [...]. Dopo qualche tempo i due giovani proseliti della rivoluzione ** decisero di sondare Černyševskij. Senza dirgli apertamente che facevano parte dell'associazione, condussero un discorso pieno di allusioni, parlarono della necessità di organizzare dei circoli tra i giovani e, per di piú, dei circoli con un orientamento sociale. Ma Černyševskij, pur approvando tali progetti, rimase abbastanza impenetrabile; diede però un giudizio positivo sul « signore col pince-nez » e prese a raccontare la favola esopica dell'orso che rompe l'amicizia con l'uomo che una volta soffia sul fuoco per farlo divampare meglio e un'altra volta vi soffia sopra per spegnerlo *** [...].

È altrettanto dubbio che Černyševskij sia stato uno degli autori del *Velikorus*, foglietto costituzionalista clandestino. Tra luglio e settembre del 1861 uscirono in tutto tre numeri di questo giornale [...]. I sostenitori della tesi che Nikolaj Gavrilovič fu il direttore del *Velikorus* avrebbero dovuto addurre qualche prova documentaria, ma sinora si sono astenuti dal farlo, e i loro ragionamenti non escono pertanto dal campo delle congetture **** [...].

* Panteleev, *Dai ricordi del passato*, 1, pp. 252 sgg.

** Cioè Utin e Panteleev (*n.d.t.*).

*** Panteleev non chiarisce il senso della favola. Forse, Černyševskij voleva far capire ai giovani che, se in precedenza li aveva trattenuti dalle cospirazioni rivoluzionarie, non aveva piú intenzione di farlo.

**** Lemke, nell'articolo *Il processo dei seguaci del « Velikorus »* (in *Byloe*, 1906, n. 7), rimanda alla testimonianza di Stachevič, che fu condannato all'inizio degli anni sessanta per un altro affare politico e che trascorse con Černyševskij

Riguardo al circolo dei « giacobini » moscoviti Zaičnevskij e Argiropulo, circolo che firmò come « Comitato centrale rivoluzionario » il manifesto *La giovane Russia*, Černyševskij assunse un atteggiamento apertamente negativo [...]. Lemke, per bocca di S. Južakov, che aveva ascoltato questa storia da I. Golts-Miller, membro del circolo moscovita, comunica che Černyševskij realizzò in parte il suo proposito *. A tal fine egli inviò a Mosca A. A. Sleptsov **, un illustre rivoluzionario di quel tempo e uno dei fondatori di « Zemlja i volja », perché persuadesse il Comitato ad attenuare in qualche modo la sgradevole impressione susci-

alcuni anni in Siberia [...]. « Ascoltando le conversazioni di Nikolaj Gavrilovič, notai talora che tanto il contenuto dei suoi pensieri quanto il modo di esprimerli mi ricordavano moltissimo il *Velikorus*, e *io tra me decisi* che egli era l'autore o, per lo meno, il coautore di quel foglietto, che predicava la necessità di riforme costituzionali.» Panteleev si esprime al riguardo molto cautamente. Dopo aver accennato a un certo Zacharin, che, « *secondo alcune indicazioni*, aveva partecipato direttamente, *sembra*, all'attività del *Velikorus* », egli aggiunge in nota: « La vicinanza di Zacharin a Černyševskij mi dà motivo di ritenere che Nikolaj Gavrilovič non fu, *forse*, del tutto estraneo all'attività del *Velikorus*. Inoltre, il modo di rivolgersi al pubblico, lo stile del *Velikorus*, ricorda molto Nikolaj Gavrilovič. Negli anni novanta il defunto A. A. Richter mi disse che, in base a sue informazioni, uno dei principali esponenti del circolo che aveva redatto il *Velikorus* era stato Luginin, già morto da tempo. A quanto sembra, Luginin è stato ritratto da Černyševskij nel *Prologo* col nome di Nivelzin » (*Dai ricordi del passato*, 1, p. 327). V. Obručev, un giovane ufficiale, condannato ai lavori forzati per l'affare del *Velikorus*, fu molto vicino a Černyševskij; a detta di Panteleev, egli era addirittura il preferito di Nikolaj Gavrilovič. Sulla base dei fatti sin qui citati L. Kulczycki afferma recisamente che « il promotore, il redattore e il direttore del *Velikorus* altri non fu che Černyševskij » (*Storia del movimento rivoluzionario russo*, p. 256). Un'affermazione troppo ardita e arrischiata...

NB

NB

* Cioè di ristabilire i contatti con i moscoviti, di cui aveva disapprovato il manifesto *La giovane Russia* (*n.d.t.*).

** Non si riferisce proprio a lui L. Panteleev quando parla del « signore col pince-nez »? Cfr. *Dai ricordi del passato*, 1, cap. XXIV: *Zemlja i volja*.

NB

tata nella società dal manifesto *La giovane Russia* [...].

Non meno oscura rimane la questione dei rapporti tra Černyševskij e M. Michajlov, e, in special modo, il problema dell'atteggiamento di Černyševskij verso l'iniziativa di Michajlov di diffondere il noto manifesto *Alla giovane generazione*. Il testo del documento fu scritto da N. Šelgunov, Michajlov lo pubblicò a Londra presso Herzen e poi lo introdusse in Russia nel doppio fondo di una valigia. Si ignora se Černyševskij sia stato al corrente dell'iniziativa di Šelgunov e Michajlov, ma Panteleev afferma categoricamente che, dopo l'arrivo del manifesto a Pietroburgo, Černyševskij fu messo a parte della cosa [...].

NB

Un dato è, comunque, ben chiaro: se lo stesso Černyševskij non partecipò attivamente alle diverse manifestazioni del movimento rivoluzionario allora in sviluppo, egli tuttavia se ne interessò molto vivamente, fu al corrente di molte cose * e diresse idealmente alcune iniziative.

Fu Černyševskij a scrivere l'appello *Ai contadini dei signori*? Lemke e Rusanov ritengono di sí ** [...]. Se anche si ammette che la prima metà del manifesto sia stata redatta da Černyševskij, è indubbio altresí che la seconda parte non è stata scritta da lui. Černyševskij non si sarebbe mai permesso di raccontare al popolo che in Francia e in Inghilterra (nel 1861) i

* Delle vaste informazioni di Černyševskij in questo campo si ha testimonianza in un fatto, di per sé insignificante, comunicato da Panteleev: « Con mia grande sorpresa mi domandò, forse in aprile (1862), per quali considerazioni, nel settembre del 1861, mi fossi pronunciato in seno al comitato studentesco contro alcune proposte troppo radicali » (*Dai ricordi del passato*, 2, p. 179).

** Lemke, *I processi politici*, pp. 194, 335-336; Rusanov, *I socialisti dell'occidente e della Russia*, p. 327.

colonnelli e i generali piegavano la fronte dinanzi all'anziano della comunità e che il popolo cacciava via gli zar che non gli piacevano; non avrebbe mai scritto che inglesi e francesi vivevano bene, che la legge era laggiú giusta e uguale per tutti, ecc.* [...].

Confrontando tutto ciò che sappiamo sulla vita di Černyševskij, sul suo carattere e sulle sue opinioni, in fin dei conti non ci risolviamo a rispondere categoricamente alla domanda circa la sua partecipazione diretta al movimento rivoluzionario. La cosa piú probabile è che Černyševskij non prese parte diretta al movimento, ma fu informato di ‖ tutte ‖ le manifestazioni principali del movimento rivoluzionario di quel tempo; che i protagonisti di quest'ultimo si consultavano con lui e tenevano conto delle sue indicazioni e, in ogni caso, attingevano dai colloqui con Černyševskij e dalle sue opere il convincimento che fosse necessario compiere quei tentativi pratici che lo stesso Černyševskij, per il suo carattere indeciso e debole, per la sua mancanza di praticità e per la sua natura libresca, era incapace di fare: questo non può essere messo in dubbio [...].

In tal senso si può dire che Černyševskij fu il capo ideale e l'ispiratore del movimento rivoluzionario di quel tempo. Il governo, forse,

?? 1) 2) 3) 4) NB

* Si veda il testo dell'appello in Lemke, *I processi politici*, pp. 336-346. Esso esordisce con le parole: « Ai contadini dei signori da parte di chi desidera il loro bene salute. Vi aspettavate che lo zar vi desse la libertà, ed ecco a voi la libertà concessavi dallo zar ». Segue poi una critica demolitrice della riforma del 1861 dal punto di vista degli interessi contadini, e pian piano il lettore viene predisposto alla critica dell'autocrazia come fattore fondamentale delle sventure del popolo. L'autore ricorrendo ai fatti cerca di confutare la « leggenda dello zar ». Si chiarisce il significato della libertà politica e la necessità di combattere per essa [...].

avrebbe potuto accusarlo di sapere e di non voler parlare. Egli, in realtà, sapeva molto, probabilmente tutto.

> Non dire che « ha dimenticato la prudenza ed è lui stesso colpevole del suo destino » [...]
>
> Nekrasov *

[393-396] Quest'arresto fu preceduto da un'implacabile campagna contro Černyševskij condotta dalla stampa reazionaria e liberale, che scioglieva le mani al governo circa le energiche azioni da condurre e lo aizzava a prendere provvedimenti repressivi contro la guida spirituale dei « nihilisti » [...].

Gli uomini che sino a ieri si erano entusiasmati per gli articoli di Černyševskij in favore dei contadini si allontanarono da lui e si unirono al comune grido reazionario: « Crucifige! » [...].

Tutti sapevano che Černyševskij godeva di grande prestigio negli ambienti rivoluzionari. Dostoevskij racconta, nel suo *Diario di uno scrittore,* che nel 1862 si recò lui stesso da Černyševskij e cercò di persuaderlo a influire sui compilatori del manifesto *Alla giovane generazione* e a trattenerli dagli estremismi rivoluzionari. Nel *Prologo* Černyševskij narra con bonaria ironia che ogni suo atto piú comune veniva interpretato dai pettegoli liberali (Rja-

* Questa poesia, a cui Nekrasov diede per ragioni di censura il titolo *Il profeta* (da Barbier), fu intitolata inizialmente (1874) *N. G. Černyševskij.* Cfr. Lemke, *I processi politici,* p. 195.

zantsev-Kavelin) come un'importante iniziativa rivoluzionaria (falso invio di un emissario a Londra, da Herzen) [178] [...].

Oltre che denunciato sulla stampa, Černyševskij fu anche oggetto di lettere anonime minatorie. Una di esse, inviatagli da un proprietario terriero, era piena di insulti e minacce contro chi predicava la « sudicia democrazia » e « il socialismo, considerato dalla scienza come l'infelice prodotto di una mente malata » [...]. La lettera si concludeva con la seguente significativa dichiarazione: « Riteniamo non inutile avvertirla, signor Černyševskij, che non desideriamo vedere sul trono un qualsiasi Anton Petrov [179] e che, se ci sarà realmente un'agitazione sanguinaria, noi rintracceremo lei, Iskander o qualcun altro della loro famiglia, e, probabilmente, lei non riuscirà a salvarsi con le guardie del corpo » * [...].

NB

sic!

Il 5 giugno 1862 venne presentata una denuncia anonima che, probabilmente, ebbe la sua parte nell'arresto di Černyševskij. Citiamo alcuni passi da questo curioso documento storico [...]. « Non troverete forse i mezzi per salvarci da quest'uomo pernicioso?... Oggi, vedendo come la sua tendenza operi nei fatti, e non piú a parole, tutti gli uomini molto liberali sono tanto ragionevoli da capire la necessità che da noi sussista la monarchia, da allontanarsi da lui e da convincersi che, se non lo isolerete, sarà un guaio, scorrerà il sangue; per lui non c'è posto in Russia, egli è pericoloso dappertutto, forse anche a Berëzov o a Gižiginsk; e

* Lemke, *I processi politici*, pp. 198-199. Bisogna rilevare che i materiali originali sull'affare Černyševskij sono stati pubblicati per la prima volta dal signor Lemke, che ha lavorato negli archivi.

non sono io a dirlo, lo dicono gli scienziati, gli uomini d'affari, che con tutta l'anima desiderano la Costituzione » * [...].

[398-400] Per la Terza sezione l'accenno già citato nella lettera a Serno-Solovëvič ** fu un pretesto sufficiente per effettuare il giorno dopo, il 7 luglio, l'arresto di Černyševskij [...].

I giovani rivoluzionari furono, naturalmente, sconvolti dall'arresto del loro capo ideale. I reazionari esaultarono perché pensavano che il loro nemico piú pericoloso era stato reso innocuo, cosí speravano, per sempre. Ma anche i liberali si rallegrarono in cuor loro della fine di Černyševskij, che li disprezzava profondamente e che aveva denunciato implacabilmente la loro reale natura. Cosí, Kavelin, che era uno dei capi del liberalismo di quel tempo e un buon conoscente di Černyševskij, non nascose in una lettera a Herzen i suoi reali sentimenti: « Le notizie dalla Russia non sono, dal mio punto di vista, tanto malvagie... Gli arresti non mi stupiscono e, te lo confesso, mi sembra che non ci sia ragione di indignarsi [...]. Ho molto, moltissimo affetto per Černyševskij, ma non ho mai conosciuto un brouillon come lui, un uomo altrettanto privo di tatto e presuntuoso. C'erano motivi per cui soccombere! Oggi non esiste piú il minimo dubbio circa il legame tra gli incendi e i manifesti ».

NB

!

Era il bacio di Giuda di un liberale, che gode tuttora di ün'aureola di santità negli am-

* Naturalmente, cosí dice un infame delatore, e non bisogna fare assegnamento sull'esattezza delle sue notizie. Tuttavia, egli ha rilevato fedelmente l'avversione dei liberali per il grande socialista.

** Ossia la proposta di Herzen di pubblicare a Londra il *Sovremennik*, che era stato sospeso dal governo (*n.d.t.*).

bienti dei nostri « costituzionalisti-democratici » borghesi. Ripetendo l'infame menzogna poliziesca circa la connessione tra gli incendi pietroburghesi e i manifesti rivoluzionari, questi signori fornirono la giustificazione morale all'impeto repressivo con cui la reazione si avventò contro i democratici. Eppure, se si può collegare in qualche modo l'epidemia degli incendi con qualche tendenza politica, non è affatto da collegare con l'attività dei rivoluzionari. Il senatore Ždanov, che per due anni si aggirò nelle zone del Volga per indagare sugli incendi, scoppiati a Saratov, a Simbirsk, ecc., accertò che essi erano legati agli intrighi dei reazionari e dei proprietari feudali, che cercavano di spaventare il governo, di terrorizzare la società e di intralciare cosí la riforma [...].

NB

La Terza sezione non volle farsi sfuggire dalle grinfie la sua vittima. Il 1° agosto Potapov presentò alla commissione un promemoria, compilato in base alle delazioni degli spioni della polizia (da questo promemoria risulta, tra l'altro, che sin dall'autunno del 1861 Černyševskij era stato posto sotto la sorveglianza permanente delle spie) [...].

NB

In queste parole * di Černyševskij la commissione ravvisò un'insolita presunzione e una fierezza criminosa. Sotto l'aspetto intellettuale e morale i componenti della commissione d'inchiesta non erano evidentemente da meno del liberale Kavelin...

NB

[402] Kostomarov scrive al suo mitico corrispondente che al momento opportuno gli par-

* Cioè nelle parole indirizzate da Černyševskij alla moglie (cfr., nel presente volume, p. 634) (*n.d.t.*).

lerà dell'attività letteraria di Černyševskij, « di quella segreta e di quella palese, per mostrare di dove spiri quel vento che ha gettato tante povere vittime nelle casematte delle fortezze russe [...]; allora lei vedrà in che modo al sacro vessillo della libertà sia stato associato il motto infame in nome del quale agiscono i nostri primitivi agitatori e in nome del quale si scrivono tutti questi *Velikorusy* e *Giovani Russie*, tutti questi inutili manifesti con i caratteri rossi e blu » [...].

NB

[405-406] Ma, evidentemente, i documenti di cui si disponeva scarseggiavano, e la Terza sezione decise allora di ricorrere all'ultimo espediente. Il 2 luglio il ministro della giustizia, Zamjatin, inviò al Senato un ampio promemoria *Sull'attività letteraria di Černyševskij*, che era chiaramente di origine spionesca [...].

Lo stesso Stachevič racconta che, poco prima dell'arresto, a Černyševskij fece visita l'aiutante del principe Suvorov, che gli consigliò, a nome di quest'ultimo, di recarsi immediatamente all'estero [...].

NB

[411] Herzen accolse la sentenza contro Černyševskij maledicendo i suoi carnefici di ogni rango e grado e bollò d'infamia la prezzolata stampa liberale e conservatrice, che con le sue denunce e campagne aveva attirato le barbare persecuzioni del governo sui progressisti e sui rivoluzionari.

Riportiamo dal libro di Lemke un brano dell'articolo pubblicato da Herzen [180] nel n. 186, 1864, del *Kolokol*:

« Černyševskij è stato condannato a *sette anni di lavori forzati* e alla deportazione per-

petua [...]. E certi miserabili, certi uomini insulsi, senza spina dorsale, dicono che non bisogna vituperare questa banda di briganti e di mascalzoni che ci governa!... Černyševskij è stato esposto a voi, per un quarto d'ora, legato alla colonna infame..., ma per quanti anni voi e la Russia resterete attaccati a quella colonna?! Maledizione a voi, maledizione e, se possibile, vendetta! » [...].

NOTE

[1] Il riassunto della *Sacra famiglia* di Marx e Engels, contenuto in 23 pagine di un quaderno a sé, è stato redatto da Lenin, con ogni probabilità, nell'agosto 1895, a Berlino (e, comunque, tra maggio e settembre di quell'anno, durante il suo primo soggiorno fuori della Russia). Il riassunto è apparso per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930.

Circa i passi della *Sacra famiglia*, si è qui riprodotta la versione italiana, a cura di Aldo Zanardo, pubblicata dagli Editori Riuniti nel 1967. A questa edizione, a cui si rimanda il lettore, anche per le note, si riferiscono i numeri di pagina che abbiamo indicato direttamente nel testo leniniano, tra parentesi quadre.

Per i titoli originali e completi delle opere variamente menzionate, non solo nel riassunto della *Sacra famiglia*, ma in tutti gli altri scritti del presente volume, nonché per brevi notizie sulle riviste e sui giornali citati, si veda l'*Indice bibliografico*.

[2] Fleur de Marie, personaggio del noto romanzo di Eugène Sue *I misteri di Parigi*, 1842.

[3] Quest'annotazione e la successiva sono state scritte da Lenin a Ginevra nel 1903 e si trovano in un quaderno di appunti su libri di carattere economico. Sono state pubblicate per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930.

[4] L'appunto sulla recensione di Ernst Teichmann ai libri di Ernst Haeckel è stato compilato su un foglietto a sé non prima del 15 novembre 1904 ed è apparso per la prima volta in Lenin, *Sočinenija* [Opere], 1958, v. 38. Per un rapido giudizio di Lenin su Haeckel cfr., nella presente edizione, v. 14 (*Materialismo e empiriocriticismo*), pp. 342-346.

[5] Le schede relative ai libri di scienze naturali e filosofia della biblioteca della Sorbona sono state scritte da Lenin, a matita, su due fogli a sé, nella prima metà del 1909. Sono state pubblicate per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XXV, 1933. Per ciascun libro, qui e piú avanti, l'autore riporta l'indicazione concernente la collocazione del libro in biblioteca.

[6] Gli estratti delle *Lezioni sull'essenza della religione* di Feuerbach non sono anteriori al 1909 e sono contenuti in singoli fogli, poi riuniti in forma di quaderno. Con tutta probabilità, anche questo riassunto era riferito da Lenin alle *Tetradki po filosofii* (cfr. n. 17). Il riassunto è apparso per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930.

[7] Cfr. i seguenti scritti di Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830; *Abälard und Heloise, oder der Schriftsteller und der Mensch*, 1834; *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, 1846.

[8] Qui Feuerbach scrive: « Intendo per egoismo l'amore dell'uomo *per sé stesso*, cioè l'amore per l'*essere umano*, l'amore che è impulso a soddisfare e a sviluppare tutti gli istinti e tutte le inclinazioni, senza il cui soddisfacimento e sviluppo l'uomo non è un uomo vero e compiuto e non può esserlo [...] » (cfr. *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1851, v. 8, p. 64).

[9] Scrive Feuerbach subito prima: « Cosí ogni sentimento divinizza solo sé stesso. In breve, la verità della religione naturale poggia soltanto sulla verità della sensibilità » (cfr. *Sämtliche Werke*, v. 8, p. 113). L'idea feuerbachiana della sensibilità come fondamento della divinizzazione della natura, già formulata nei *Princípi di una filosofia dell'avvenire*, viene poi ulteriormente sviluppata nell'*Essenza della religione*.

[10] Cfr. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. di Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 30 sgg.

[11] Cfr. nota precedente.

[12] Per la posizione di Lenin sui rapporti tra Mach, il machismo e le scienze naturali si veda *Materialismo e empiriocriticismo* (v. 14 della presente edizione).

[13] Lenin si riferisce alle parole di Feuerbach secondo cui « la divinità consta per cosí dire di due parti, una delle quali appartiene alla fantasia dell'uomo e l'altra alla natura. " Prega! ", dice una parte, cioè Dio, distinto dalla natura; " lavora! ", dice l'altra parte, cioè Dio, non distinto dalla natura, ma esprimente l'essenza; la natura è infatti un'ape, gli dèi sono fuchi » (*Sämtliche Werke*, v. 8, p. 411).

[14] Citazione dalle *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) di Pierre Gassendi, a p. 433 dei *Sämtliche Werke*, v. 8, di Feuerbach.

[15] I due paragrafi di *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums* sono intitolati rispettivamente: *Die « christliche » Naturwissenschaft* e *Die theoretische Grundlage des Theismus*.

[16] Le annotazioni che seguono si trovano in un quaderno intitolato *Avstrijskaja selskochozjajstvennaja statistika i drugoe* [Statistica agricola austriaca e altro]; sono state compilate non prima del 1913 e pubblicate per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XXXI, 1938. Sul libro di Plenge, *Marx und Hegel*, cfr., nel presente volume, pp. 379-381.

[17] Con gli estratti della *Scienza della logica* di Hegel si iniziano gli otto quaderni riuniti sotto il titolo complessivo di *Tetradki po filosofii. Gegel, Fejerbach i raznoe* [Quaderni di filosofia. Hegel, Feuerbach e varia]. Lenin cominciò a dedicarsi a questo lavoro nel settembre 1914, quando da Poronin si trasferí a Berna, e lo portò a termine nel 1915. Sulle ricerche che l'autore svolse in quel periodo, presso la biblioteca di Berna, tenendo conto anche del *Carteggio Marx-Engels*, di cui aveva raccolto ampi estratti alla fine del 1913, si ha, tra l'altro, la seguente testimonianza della Krupskaja: « Per scrivere i capitoli [del *Karl Marx*, per il *Dizionario enciclopedico Granat*: cfr., nella presente edizione, v. 21, pp. 27-62] sul materialismo filosofico e sulla dialettica, Ilič cominciò a rileggere accanitamente Hegel e altri filosofi e non smise quest'attività nemmeno dopo aver ultimato il lavoro su Marx » (cfr. Nadežda Krupskaja, *La mia vita con Lenin*, Roma, Editori Riuniti, 1956, p. 256). Tranne che per la conclusione del lavoro sulla *Scienza della logica* (17 dicembre 1914), si ignorano le date esatte relative alla compilazione di ciascuno degli otto quaderni, ma la successione cronologica piú probabile è quella secondo cui si è ordinato il seguente elenco completo delle *Tetradki po filosofii* (si badi, però, che il riassunto del *Leibniz* di Feuerbach è contemporaneo alla compilazione del terzo quaderno sulla *Scienza della logica*).

1. *Gegel. Logika I* (Hegel, Logica I: contiene sino all'estratto di p. 215 del IV v. dei *Werke* hegeliani, 1834);
2. *Gegel. Logika II* (sino all'estratto di p. 282 del V v. dei *Werke*, 1834);
3. *Gegel. Logika III* (estratti della *Scienza della logica*, sino alla fine del V v. dei *Werke*, e dell'*Enciclopedia*, nonché annotazioni relative alla *Recente letteratura su Hegel* e al *Traité de chimie* di J. Perrin);
4. *Fejerbach* (riassunto del *Leibniz* di Feuerbach);

5. (*raznoe* +) *Gegel* (ossia: (varia +) Hegel: contiene le note su Genoff, Volkmann, Verworn, e l'inizio del riassunto delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel);
6. *Gegel* (fine del riassunto delle *Lezioni sulla storia della filosofia*);
7. *Gegel* (estratti dalle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel);
8. *Filosofija* (note su Dannemann, Darmstaedter, Napoleone, riassunto della *Logique de Hegel* di Noël, frammento intitolato *Piano della dialettica* (*logica*) *di Hegel,* note su Haas e Lipps, riassunto dell'*Eraclito* di Lassalle, frammento *A proposito della dialettica,* riassunto della *Metafisica* di Aristotele).

Gli excerpta della *Scienza della logica,* contenuti, come si è detto, in tre quaderni, con una numerazione da p. 1 a p. 115, sono stati pubblicati per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* IX, 1929. Nella traduzione dei passi di Hegel abbiamo tenuto presente la « classica » versione di Arturo Moni (*Scienza della logica,* Bari, Laterza, 1925).

[18] Lenin riporta qui il prospetto della prima edizione tedesca dei *Werke* di Hegel (alla quale si richiama anche nella pagina successiva): edizione che consta di 18 volumi, pubblicati a Berlino tra il 1832 e il 1845, e di un volume supplementare (in due parti), pubblicato nel 1887. Tutte le citazioni da Hegel e tutti i rimandi di Lenin a testi hegeliani si riferiscono a questa prima edizione.

[19] Sulle parole « dal non sapere al sapere » è stata tracciata nel manoscritto una linea orizzontale, ma si tratta, con ogni probabilità, di una sottolineatura, non di un segno di cancellazione.

[20] Aristotele, *Metafisica,* I, 1.

[21] Cosí traduce Lenin. Il testo hegeliano reca: « Das intelligente und freie Tun », cioè « l'attività intelligente e libera ».

[22] Cosí traduce Lenin. Il testo hegeliano dice: « gleichgültige Mittel », cioè « mezzi indifferenti ».

[23] Cfr. la ben nota proposizione di Kant (prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*): « Ho dovuto dunque eliminare il *sapere,* per far posto alla fede ». E si veda piú avanti, a p. 158.

[24] Cfr. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* p. 34: « [...] ma anche i sistemi idealistici si riempivano sempre piú di contenuto materialistico e cercavano di rimuovere il contrasto tra lo spirito e la materia in modo panteistico, cosicché il sistema di Hegel alla fine rappresenta soltanto, pel suo metodo e pel suo contenuto, un materialismo posto idealisticamente con la testa all'ingiú ».

[25] Per l'espressione di « hegelismo astratto e astruso » cfr. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* p. 28.

[26] Cioè il seguente brano del *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* p. 33: « Se possiamo dimostrare che la nostra comprensione di un dato processo naturale è giusta, creandolo noi stessi, producendolo dalle sue condizioni e, quel che piú conta, facendolo servire ai nostri fini, l'inafferrabile "cosa in sé" di Kant è finita. Le sostanze chimiche che si formano negli organismi animali e vegetali restarono "cose in sé" sino a che la chimica organica non si mise a prepararle l'una dopo l'altra; quando ciò avvenne, la "cosa in sé" si trasformò in una cosa per noi [...] ».

[27] Nel manoscritto sull'ultima lettera del termine « evoljutsija » è segnata una « i », che, in russo, può indicare il plurale della parola « evoljutsija » (= « evoluzioni della pietra ») o significare invece « anche » (= « evoluzione anche della pietra »).

[28] Cioè eccessiva, smodata. Il termine, usato da Dietzgen per caratterizzare i rapporti tra verità assoluta e verità relativa, tra materia e spirito, ecc. (cfr., ad

esempio, nel presente volume, p. 468, 477), è stato ripreso da Lenin in vari scritti: cfr., ad esempio, nella presente edizione, v. 14, p. 241.

[29] Cioè, in russo, razdelnost e *rasčlenennost* Nel manoscritto il primo termine è cancellato.

[30] Cioè, in russo, somknutost, preemstvennost, *nepreryvnost* Nel manoscritto le prime due parole sono cancellate.

[31] Lenin si richiama qui, con tutta probabilità, ai passi dell'*Antidühring* in cui Engels parla dell'infinito in matematica e del carattere dialettico delle « prove » nella matematica superiore: cfr. Engels, *Antidühring*, trad. di Giovanni De Caria, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 52 sgg., 129 sgg., 143 sgg.

[32] Hegel, parlando del naso, allude al distico di un epigramma di Goethe e Schiller, in cui si dice: « Jahrelang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen; / Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht? » (cioè: « Già da tempo mi servo del mio naso per annusare; ho allora in realtà su di esso anche un diritto che si può provare? »). Riguardo a Engels e al calcolo differenziale e integrale, cfr. n. 31

[33] Si veda Ludwig Feuerbach, *Princípi della filosofia dell'avvenire*, a cura di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi, 1948, p. 59: « Il filosofo deve accogliere nel *testo* della filosofia quello che da Hegel è stato relegato nelle *note*, deve insomma accogliere nella filosofia quello che si trova nell'uomo che *non* filosofa, quello che, anzi, va *contro* la filosofia e si oppone al pensiero astratto »

[34] Le parole tra parentesi quadre sono cancellate nel manoscritto.

[35] Ossia l'*Introduzione* alla *Critica del giudizio*, dove Kant oppone giudizio riflettente e giudizio determinante: cfr., in italiano, *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1907, pp. 16 sgg.

[36] In russo: reflektivnost, reflektivnoe opredelenie, refleksija.

[37] Questo termine (=salvare) è tolto dalla prefazione alla seconda edizione dell'*Antidühring* (trad. it. cit., p. 10), dove Engels dice: « Marx e io siamo stati press'a poco i soli a salvare dalla filosofia idealistica tedesca la dialettica consapevole e a trasferirla nella concezione materialistica della natura e della storia ».

[38] Lenin si riferisce qui alla *Scienza della logica* di Hegel, i cui primi due libri uscirono nel 1812 e nel 1813, al *Manifesto del partito comunista* di Marx e Engels, scritto alla fine del 1847 e pubblicato nel febbraio 1848, e all'*Origine delle specie* di Darwin, pubblicato nel 1859

[39] Cfr. pp. 121 sgg. del II volume dei *Werke*, 1832, nel cap. intitolato: *Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.*

[40] Su Pearson si veda il giudizio di Lenin in *Materialismo e empiriocriticismo*: nella presente edizione, v. 14, pp. 142 sg., 152 sg., 179 sgg.

[41] Lenin si riferisce, con tutta probabilità, alle *Lezioni sull'essenza della religione*: cfr., nel presente volume, pp. 65-66.

[42] Ha di qui inizio il quaderno *Gegel. Logika II* (numerato da p. 49 a p. 88).

[43] Lenin si richiama a una lettera di Engels a Marx (del 21 settembre 1874: cfr. *Carteggio Marx-Engels*, v. VI, trad. di Emma Cantimori Mezzomonti, Roma, Edizioni Rinascita, 1953, pp. 209-210), in cui è detto: « Per il debole intelletto dei naturalisti la grande *Logica* è usabile solo qua e là, benché nelle cose propriamente dialettiche essa vada molto piú a fondo; l'esposizione dell'*Enciclopedia* invece pare fatta a bella posta per costoro, le illustrazioni sono tratte in gran parte dal loro campo e molto convincenti, e per giunta, a causa della esposizione popolare, piú esenti dall'idealismo ». Kuno Fischer ha esposto la logica di Hegel in *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1901.

[44] Cfr. Georgij Plechanov, *Zu Hegels sechzigstem Todestag*, in *Die Neue*

Zeit, 1891, v. I, nn. 7-9. Lo scritto di Plechanov si può vedere ora, in russo, in *Izbrannye filosofskie proizvedenija,* Moskva, 1956, I, pp. 422-450.

[45] Cfr. *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* p. 33: « L'essenziale per la confutazione di questa concezione [di Hume e di Kant circa l'impossibilità di una conoscenza del mondo] è già stato detto da Hegel, nella misura in cui si poteva farlo da un punto di vista idealistico. Ciò che Feuerbach ha aggiunto da un punto di vista materialistico è piú ingegnoso che profondo ».

[46] Del *Capitale.* Avverte Marx, nel poscritto alla seconda edizione tedesca del *Capitale* (cfr. Marx, *Il capitale,* Roma, Editori Riuniti, 1964, I, trad. di Delio Cantimori, pp. 44-45): « Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava Spinoza: come un "cane morto". Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho persino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare ».

[47] Questa preposizione manca nel manoscritto.

[48] Viktor Černov aveva polemizzato con Engels, sull'essenza del movimento meccanico, nel saggio intitolato *Marksizm i transtsendentalnaja filosofija* [Il marxismo e la filosofia trascendentale] (cfr. *Filosofskie i sotsiologičeskie etjudy,* Moskva, 1907, pp. 65-66). Per un giudizio di Lenin su Černov si veda *Materialismo e empiriocriticismo* (nella presente edizione, v. 14, pp. 95-101).

[49] Cfr., nel presente volume, pp. 174-177.

[50] Ha di qui inizio il quaderno *Gegel. Logika III* (numerato da p. 89 a p. 115).

[51] In *Disquisitiones arithmeticae,* 1801.

[52] Si veda la seconda *Tesi su Feuerbach,* data, nella trad. di Mario Rossi, in appendice a Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* p. 82, dove Marx scriveva: « La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è questione teoretica bensí una questione *pratica.* Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero — isolato dalla prassi — è una questione meramente *scolastica* ».

[53] Nel manoscritto si parte di qui una freccia, che congiunge questa citazione di Hegel con il capoverso: « La dialettica è... » della pagina successiva (cfr., nel presente volume, p. 207).

[54] Cfr., nel presente volume, p. 205 e n. 53.

[55] Diogene Laerzio parla di Platone nel III libro della sua opera in dieci libri, *Le vite, le opinioni, gli apoftegmi dei filosofi celebri,* che costituisce una fonte preziosa per lo studio del pensiero greco dalle origini agli inizi del III sec. d.C.

[56] Cioè Diogene di Sinope (IV sec. a.C.).

[57] Cfr. nota 24.

[58] Nella nota 2 del 5° cap. del I libro del *Capitale* Marx riporta un passo di Hegel: « La ragione è tanto *astuta* quanto *potente.* L'astuzia consiste in genere nell'attività mediatrice, la quale, facendo agire gli oggetti gli uni sugli altri conformemente alla propria natura e facendoli logorare dal lavorio dell'uno sull'altro, mentre non s'immischia immediatamente in questo processo, non fa tuttavia che portare a compimento il proprio *fine* » (Hegel, *Enzyklopädie,* parte prima, *Logica,* Berlin, 1840, p. 382).

[59] Cfr., nel presente volume, p. 217.

[60] Questi appunti sulla bibliografia hegeliana, redatti nel dicembre 1914 e pubblicati per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930, sono contenuti alla fine del quaderno *Gegel. Logika III*, dopo alcune pagine bianche dall'ultimo estratto della *Scienza della logica*. È da supporre che l'autore abbia cominciato a scrivere le note da lui riunite sotto il titolo di *Recente letteratura su Hegel* prima di ultimare il riassunto della *Logica*.

[61] Cioè della terza parte dell'*Enciclopedia* hegeliana, la cui prima edizione tedesca risale al 1817.

[62] La citazione è tolta dalla recensione a un libro di Alessandro Chiappelli (*Le pluralisme moderne et le monisme*), pubblicata in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1911, n. 9, p. 333.

[63] L'autore della recensione al libro di J. G. Hibben è L. Weber.

[64] Cioè a *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911, di Johann Plenge.

[65] Questa scheda, compilata nel dicembre 1914 e pubblicata per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930, è contenuta alla fine del quaderno *Gegel. Logika III*, insieme con le note di bibliografia hegeliana (cfr. nota 60).

[66] Con la scheda su Peter Genoff e le due che seguono, su Paul Volkmann e su Max Verworn, si apre, da p. 1 a p. 3, il quaderno leniniano intitolato: *(raznoe +) Gegel* (cfr. n. 17). La prima scheda è stata scritta nel dicembre 1914, le altre due nel 1915. Le tre annotazioni sono apparse per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930.

[67] Le opere di Feuerbach qui citate da Lenin sono: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842); *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843); *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846); *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1863-1866).

[68] Lenin si riferisce a F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866.

[69] L'autore allude al I volume di *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, a cura di Karl Grün, Heidelberg, 1874, e al II volume della seconda edizione (Stuttgart, 1904) dei *Werke* feuerbachiani.

[70] Scrive Verworn a p. 9 del suo libro: « Gli enzimi sono prodotti della sostanza vivente, che si distinguono perché possono disgregare grandi quantità di determinati composti chimici, senza essere per questo soggetti a disgregazione ».

[71] Il riassunto del *Leibniz* di Feuerbach, redatto con tutta probabilità tra settembre e novembre del 1914, è contenuto in un quaderno a sé intitolato *Fejerbach* (cfr. n. 17). È stato pubblicato per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930.

[72] Così scrive Feuerbach nel luogo citato: « La filosofia di Spinoza è un *telescopio*, che rende accessibili all'occhio umano oggetti invisibili per la loro distanza, quella di Leibniz è un *microscopio*, che rende visibili oggetti inafferrabili per la loro piccolezza e sottigliezza ».

[73] Lenin si riferisce all'affermazione di Marx, in una lettera a Engels, del 10 maggio 1870: « You known my admiration for Leibniz » (cfr. *Carteggio Marx-Engels*, v. VI, p. 79).

[74] A. p. 95 dei *Sämtliche Werke*, IV, 1910, Feuerbach scrive: « L'armonia prestabilita, pur essendo la sua beniamina, è il lato debole di Leibniz [...]. L'armonia prestabilita, intesa in senso puramente esterno rispetto alla monade, contraddice radicalmente allo spirito della filosofia leibniziana ».

[75] Cioè la *Defensio cartesiana*, 1652, di Johann Clauberg, filosofo cartesiano tedesco.

[76] Cioè la dissertazione feuerbachiana *De ratione una, universali, infinita*, 1828, poi tradotta in tedesco col titolo *Über die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit* (e compresa nel IV volume della seconda edizione, 1910, dei *Sämtliche Werke*).

[77] Si tratta di una lettera inviata da Feuerbach a Marx nel 1843 in risposta a una lettera di Marx del 3 ottobre 1843. Nella sua lettera, — che si può leggere ora nei *Sämtliche Werke*, v. IV, Stuttgart, 1910, — Feuerbach criticava la filosofia di Schelling.

[78] Gli estratti delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, compilati all'inizio del 1915 e pubblicati per la prima volta nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930, sono contenuti in due quaderni intitolati rispettivamente: *(raznoe +) Gegel* (da p. 4 in poi; per le prime tre pagine cfr. nota 66) e *Gegel* (cfr. n. 17). Tutte le citazioni di Lenin da Hegel sono tolte dai volumi XIII-XV della cit. ed. dei *Werke*, Berlin, 1833-1836. Delle *Lezioni* si veda la trad. italiana, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, 1964.

[79] In *De coelo*, II, 9, Aristotele scrive che tra i pitagorici « alcuni dicono che l'anima sono i granelli di polvere, altri dicono che l'anima è ciò che li fa muovere ».

[80] Il confronto dell'anima col cielo Aristotele lo ha derivato dal *Timeo* platonico.

[81] Dove si trova il testo che comincia con le parole: « Qui si dànno in sostanza [...] ».

[82] Cfr. Engels, *Antidühring*, p. 14.

[83] Nella seconda edizione delle *Lezioni* di Hegel la continuazione dell'aneddoto è stata omessa. Le opere di Diogene Laerzio e di Sesto Empirico a cui si fa riferimento nel testo sono rispettivamente *Le vite, le opinioni, gli apoftegmi dei filosofi celebri* e gli *Schizzi pirroniani*.

[84] Lenin si riferisce alla traduzione francese di Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, 1896, I; il luogo citato nell'ed. tedesca è a pp. 158-162. Cfr. in ital. *Pensatori greci*, Firenze, 1933, I, pp. 291-296.

[85] L'autore fa riferimento al § 1 del saggio già citato di Viktor Černov: *Marksizm i transtsendentalnaja filosofija* (cfr. n. 48).

[86] Eraclito: circa 530-470 a.C.; Zenone: circa 490-430 a.C.

[87] Com'è noto, quest'opera fu scritta, dopo la morte di Aristotele, tra la fine del I e l'inizio del II sec. d.C.

[88] Cfr. Engels, *Antidühring*, p. 14.

[89] Questo capoverso è cancellato nel manoscritto.

[90] Non si è riusciti a decifrare la parola qui scritta da Lenin.

[91] Questo estratto e il successivo sulla filosofia di Gorgia sono stati compilati da Lenin piú tardi, mentre stava riassumendo la sezione del testo di Hegel relativa a Socrate. Cfr. note 94 e 95.

[92] Cfr. Feuerbach, *Princípi della filosofia dell'avvenire*, pp. 109-111.

[93] Osserva Feuerbach nei *Princípi della filosofia dell'avvenire*, p. 110: « All'inizio della *Fenomenologia* non ci si è presentato altro che la contraddizione tra la *parola*, che è sempre universale, e la *cosa*, che è sempre singolare ».

[94] Nel manoscritto segue qui il primo capoverso sulla filosofia di Gorgia (cfr. n. 91).

[95] Nel manoscritto segue qui il secondo capoverso sulla filosofia di Gorgia (cfr. n. 91).

[96] I testi plechanoviani richiamati dall'autore sono: *K voprosu o razvitii monističeskogo vzgljada na istoriju* (1895); *Materialismus militans* (1908); *Otvet g. A. Bogdanovu* (1910); *Bernstein und der Materialismus* (1897-1898); *Konrad*

Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels (1898-1899); *Cant protiv Kanta ili Duchovnoe zaveščanie g. Bernštejna* (1901); *Osnovnye voprosy marksizma* (1908): cfr. *Indice bibliografico.*

[97] Cfr. Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* a cura di M. Heinze, Berlin, 1909, 3 vv.

[98] Cfr. Ludwig Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist,* in *Sämtliche Werke,* II, Stuttgart, 1904, p. 357.

[99] Cfr. Engels, *Antidühring,* pp. 39 sgg. sulla genesi del pensiero.

[100] Di qui ha inizio il secondo quaderno intitolato *Gegel* (cfr. note 17 e 78).

[101] Le parole tra parentesi quadre sono omesse, forse accidentalmente, nel-l'estratto.

[102] Lenin traduce qui con il termine russo « otnositelnost », ma annota altresí, tra parentesi e in corsivo, il termine « *reljativnost* ».

[103] Il manoscritto s'interrompe a questo punto.

[104] L'appunto sui dialoghi platonici è stato scritto a matita da Lenin sulla seconda pagina di copertina del quaderno intitolato *Gegel* e dedicato alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (cfr. la nota successiva). I numeri di pagina tra parentesi tonde si riferiscono al XIV volume, 1833, dei *Werke* hegeliani.

[105] Il riassunto delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, compilato nella prima metà del 1915 e pubblicato per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* XII, 1930, è contenuto in un quaderno a sé intitolato *Gegel* (cfr. n. 17).

[106] Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* pp. 63 sgg. E si veda, inoltre, la lettera di Engels a Bloch del 21 settembre 1890 (cfr. Marx-Engels, *Sul materialismo storico,* Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 91 sgg.).

[107] Queste parole sono state scritte a matita, forse in un secondo tempo. Per il rimando cfr., nel presente volume, pp. 316-317.

[108] Lenin si richiama, con tutta probabilità, al seguente passo di Marx, piú volte citato nei suoi scritti: « Invece di decidere una volta ogni tre o sei anni quale membro della classe dominante dovesse mal rappresentare il popolo nel parlamento, il suffragio universale doveva servire al popolo costituito in comuni [...] » (cfr. Marx-Engels, *Opere scelte,* Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 910). L'originale di Marx reca gli stessi verbi usati da Hegel: « ver- und zertreten ».

[109] Le schede riunite sotto questo titolo (redazionale) sono state compilate nel 1915. Quelle su Dannemann, Darmstaedter, Napoleone, Haas e Lipps sono tutte contenute in un quaderno intitolato *Filosofija,* insieme con altri testi (cfr. n. 17), e sono apparse per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* XII, 1930. Le note sui libri di filosofia della biblioteca cantonale di Zurigo si trovano invece in *Tetradi po imperializmu* [Quaderni sull'imperialismo], quaderno « alfa », e sono state pubblicate per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* XXII, 1933.

[110] Il riassunto della *Logique de Hegel* di Georges Noël, redatto nel 1915 e pubblicato per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* XII, 1930, è contenuto nel quaderno intitolato *Filosofija* (cfr. note 17 e 109).

[111] Questo « piano » è stato compilato da Lenin nel 1915 e segue, nel quaderno intitolato *Filosofija* (cfr. n. 110), al riassunto del libro di Noël. È apparso per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* XII, 1930. Il titolo dello scritto è di Lenin.

[112] Gli estratti dell'*Eraclito* di Lassalle seguono, nel quaderno intitolato *Filosofija* (cfr. n. 111), al *Piano della dialettica di Hegel.* Compilati nel 1915, sono usciti per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* XII, 1930.

[113] Cfr., nel presente volume, p. 264.

[114] Cfr. *Carteggio Marx-Engels,* III, pp. 164-166. Si tratta della lettera di Marx a Engels del 1° febbraio 1858.

[115] Cfr. n. 52.

[116] Il noto frammento leniniano *A proposito della dialettica,* scritto nel 1915 e pubblicato per la prima volta in *Bolševik,* 1925, n. 5-6, è contenuto nel quaderno intitolato *Filosofija,* subito dopo il riassunto dell'*Eraclito* lassalliano (cfr. n. 112). Il titolo è di Lenin.

[117] Cfr., nel presente volume, p. 353.

[118] Cfr., nel presente volume, p. 370.

[119] Cfr. p. 35 della seconda edizione di Paul Volkmann, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart,* Leipzig-Berlin, 1910.

[120] Cfr. n. 28.

[121] Il riassunto della *Metafisica* aristotelica, tradotta in tedesco con testo a fronte e commentata da Albert Schwegler (Tübingen, 1847-1848, 4 vv.), è stato compilato da Lenin nel 1915. È contenuto, subito dopo il frammento *A proposito della dialettica* (cfr. n. 116), nel quaderno intitolato *Filosofija* e lo conclude. È uscito per la prima volta nel *Leninskij sbornik,* XII, 1930.

[122] Cfr., nel presente volume, pp. 363-364.

[123] A proposito del contrasto tra sogno e realtà Pisarev scrive: « C'è contrasto e contrasto. Il mio sogno può precorrere il corso naturale degli eventi, ma anche deviare in una direzione verso la quale il corso naturale degli eventi non può mai condurre. Nella prima ipotesi, non reca danno alcuno; anzi, può incoraggiare e rafforzare l'energia dei lavoratori [...]. In quei sogni non c'è nulla che possa pervertire o paralizzare la forza operaia; tutt'al contrario. Se l'uomo fosse completamente sprovvisto della facoltà di sognare in tal maniera, se non sapesse ogni tanto andare oltre il presente e contemplare con l'immaginazione il quadro compiuto dell'opera che è abbozzata dalle sue mani, quale impulso, mi domando, l'indurrebbe a cominciare e a condurre a termine grandi e faticosi lavori nell'arte, nella scienza e nella vita pratica? [...] Il contrasto tra il sogno e la realtà non è affatto dannoso, se chi sogna crede sul serio al suo sogno, se osserva attentamente la realtà, se confronta le sue osservazioni con le sue fantasticherie, se, in breve, lavora coscienziosamente per inverare il suo sogno. Quando vi è un contatto tra il sogno e la vita, tutto va per il meglio ». La citazione dall'articolo di Dmitrij Pisarev, *Promachi nezreloj mysli,* qui riportata, è stata utilizzata da Lenin anche nel *Che fare?* (cfr., nella presente edizione, v. 5, p. 471).

[124] Le annotazioni su Plenge e su Hilferding sono state redatte non oltre il giugno 1916 e si trovano in *Tetradi po imperializmu,* rispettivamente, nei quaderni « beta » e « theta ». Sono state pubblicate per la prima volta, la nota su Plenge in *Leninskij sbornik,* XXII, 1933, e la nota su Hilferding in *Leninskij sbornik,* XXVII, 1934.

[125] Sull'economismo imperialistico cfr., in particolare, nella presente edizione, v. 23, pp. 9-74.

[126] Plenge riporta inesattamente un brano dell'articolo di Marx, *Der leitende Artikel in Nr. 179 der « Kölnischen Zeitung »,* pubblicato nella *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe,* 1842, n. 191.

[127] Lenin ha letto e annotato le *Kleinere philosophische Schriften* (1903) di Dietzgen tra il febbraio e l'ottobre del 1908, usando matite di diverso colore e ritornando piú volte sul testo. La maggior parte delle glosse è stata utilizzata dall'autore in *Materialismo e empiriocriticismo* (cfr., nella presente edizione, v. 14) e poi, nel 1913, per l'articolo intitolato *Nel venticinquesimo*

anniversario della morte di Josef Dietzgen (cfr., nella presente edizione, v. 19, pp. 63-65). Lenin ha per lo piú espresso con la lettera α il suo consenso e con la lettera β il suo dissenso da Dietzgen. Le note alle *Kleinere philosophische Schriften* sono state pubblicate per la prima volta in *Polnoe sobranie sočinenij*, 1963, v. 29 (V ed.).

[128] Citazione inesatta da *Zur Wohnungsfrage* di Friedrich Engels: cfr. *La questione delle abitazioni*, trad. di R. Sanna, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 118

[129] Dietzgen si riferisce qui, con tutta probabilità, alla decisione del congresso dell'Aja della I Internazionale di condannare l'Alleanza della democrazia socialista e di espellere Michail Bakunin. Cfr., al riguardo, Engels, *L'Internazionale e gli anarchici*, Roma, Editori Riuniti, 1965.

[130] La lettera di Marx (del 9 maggio 1868), qui citata da Dietzgen, è andata smarrita. In essa Marx proponeva a Dietzgen di recensire il primo libro del *Capitale*. Dell'intenzione di Marx di scrivere una *Dialettica* Dietzgen parla anche in una delle sue lettere a Marx (cfr. *Voprosy filosofii*, 1958, n. 3, p. 141). Un pensiero analogo a quello riferito da Dietzgen è stato formulato da Marx in una lettera a Engels (del 14 gennaio 1858): «Se tornerà mai il tempo per lavori del genere, avrei una gran voglia di rendere accessibile, in due o tre fogli di stampa, al comune intelletto umano ciò che è *razionale* nel metodo che Hegel ha scoperto ma nello stesso tempo mistificato» (cfr. *Carteggio Marx-Engels*, v. III, p. 155).

[131] Scrive Engels a proposito dei socialisti e comunisti tedeschi: «Quasi nessuno dei piú qualificati fautori di queste riforme è giunto al comunismo senza passare per lo meno attraverso la dissoluzione della speculazione hegeliana compiuta da Feuerbach» (cfr. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, trad. di Raniero Panzieri, Roma, Edizioni Rinascita, 1955, p. 13).

[132] Qui e piú avanti si sono sottolineate con una linea trasversale le glosse apposte da Lenin in cima o in fondo alla pagina.

[133] Cioè, nel presente volume, pp. 443-444.

[134] Scrive Engels, a proposito dell'*Essenza del lavoro mentale umano* di Dietzgen: «È interessante notare che questa dialettica materialistica, che da anni era il nostro miglior mezzo di lavoro e la nostra arma piú affilata, non venne scoperta solo da noi, ma venne inoltre scoperta ancora una volta, indipendentemente da noi e dallo stesso Hegel, da un operaio tedesco, Josef Dietzgen (cfr. *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, p. 58).

[135] Cfr. Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 4-6.

[136] Engels, *Antidühring*, p. 27. Dietzgen tralascia nella sua citazione le parole «esclusivamente meccanicistico», che seguono nel testo di Engels a «materialismo puramente metafisico». Ma, piú avanti, il passo è citato da Dietzgen integralmente.

[137] Dietzgen riporta qui inesattamente l'affermazione, fatta da Hegel nella prefazione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*, secondo cui «Lessing ha detto a suo tempo che si trattava Spinoza come un cane morto». E cfr. sopra, nota 46.

[138] Questi richiami di Lenin si riferiscono rispettivamente alle pp. 421-422, 495-496, 488-489, del presente volume.

[139] Le annotazioni di Lenin al libro di Plechanov sono state compilate non prima del maggio 1908 e pubblicate per la prima volta parzialmente nel *Leninskij sbornik*, XXV, 1933, e integralmente in Lenin, *Sočinenija*, 1958, v. 38 (IV ed.).

[140] Del saggio di Plechanov, cioè nel presente volume p. 509.

[141] Le note al libro di Šuljatikov sono state redatte non prima del 1908 e sono apparse per la prima volta in *Proletarskaja revoljutsija*, 1937, n. 8.

[142] Cfr. Marx, *Il capitale*, I, pp. 104-105 e 414-415 nota.

[143] Con l'art. *Der Empiriokritizismus, ecc.*, pûbblicato in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1898, nn. 1-3. Sono seguíti poi R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, 1905; J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, 1900-1904; H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, 1905.

[144] Le glosse al libro di Abel Rey sono state compilate nel 1909 e pubblicate per la prima volta in *Filosofskie tetradi*, Moskva, 1933. Per altri giudizi di Lenin su Rey si veda *Materialismo e empiriocriticismo* (cfr., nella presente edizione, v. 14, pp. 248-253, 287-293).

[145] È la caratterizzazione dell'agnosticismo data da Engels nel *Ludwig Feuerbach*, p. 33.

[146] Le righe che seguono sono state scritte dall'autore ai margini di una pagina di pubblicità libraria annessa al testo di Rey.

[147] Le annotazioni all'articolo di Deborin sono state redatte non prima del 1909 e pubblicate per la prima volta parzialmente nel *Leninskij sbornik*, XII, 1930, e integralmente in *Sočinenija*, 1958, v. 38.

[148] Le note relative al libro di Plechanov su Černyševskij sono state compilate non prima dell'ottobre 1909 e non piú tardi dell'aprile 1911. Sono apparse per la prima volta parzialmente nel *Leninskij sbornik*, XXV, 1933, e integralmente in *Sočinenija*, 1958, v. 38. Il saggio di Plechanov su Černyševskij uscí inizialmente, tra il 1890 e il 1892, nel *Sotsialdemokrat* (nn. 1-4). Dopo una traduzione tedesca, ampliata, apparsa a Stoccarda, nel 1894, venne pubblicato in russo, in volume, dalle edizioni Šipovnik di Pietroburgo, nell'ottobre 1909, in forma radicalmente rielaborata. Nelle sue note Lenin raffronta le due edizioni e ne sottolinea, in special modo, le differenze.

[149] Volgin e Sokolovskij sono personaggi del *Prolog* [Prologo], romanzo in gran parte autobiografico scritto da Nikolaj Gavrilovič Černyševskij durante la deportazione siberiana (intorno al 1867-1869) per rievocare il clima politico e culturale del periodo immediatamente precedente alla riforma del 1861. Si ritiene che Volgin sia lo stesso Černyševskij e che Boleslav Ivanovič Sokolovskij abbia come prototipo il rivoluzionario polacco Zygmunt Sierakowski (1826-1863), collaboratore del *Sovremennik* e dirigente del movimento rivoluzionario in Lituania.

[150] Il notissimo romanzo di Černyševskij uscí in Russia nel 1863. Vera Pavlovna, Lopuchov, Kirsanov, Rachmetov, di cui si parla piú avanti nel testo, e in particolare nel libro di Jurij Steklov (cfr. pp. 659 sgg.), sono personaggi del *Che fare?*

[151] Plechanov fa qui riferimento alla recensione di Černyševskij (pubblicata nel *Sovremennik*, 1861, n. 4, pp. 419-435) alla versione russa del libro di Wilhelm Roscher, *System der Volkswirtschaft*, v. I, pubblicata a Mosca nel 1860.

[152] Cfr., in appendice a Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, pp. 81-82.

[153] Si veda p. 48 dell'antologia: Černyševskij, *Arte e realtà*, a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, Edizioni Rinascita, 1953.

[154] Dopo aver riportato questo passo di Černyševskij, Lenin cosí commenta in *Che cosa sono gli amici del popolo* (cfr., nella presente edizione, v. 1, pp. 283): « Ho sottolineato le espressioni che mettono meglio in rilievo la profonda e ammirevole comprensione che Černyševskij aveva della realtà del

suo tempo, degli obblighi pecuniari dei contadini e degli antagonismi tra le classi sociali russe. È importante notare anche come egli sapesse esporre le proprie idee, schiettamente rivoluzionarie, nella stampa sottoposta alla censura Nei suoi scritti illegali diceva le stesse cose, ma senza sottintesi ».

[155] Plechanov, nell'edizione 1909, ha qui omesso il periodo: « In realtà, i liberali russi sono cambiati poco dal tempo in cui il *Sovremennik* li tempestava con i suoi sarcasmi ».

[156] In luogo di questo periodo, nell'edizione del *Sotsialdemokrat*, si leggeva « Indicando ai giovani la necessità d'un modo d'agire rivoluzionario, Černyševskij chiariva loro al tempo stesso che un rivoluzionario, per poter raggiungere il suo obiettivo, è spesso costretto a trovarsi in situazioni nelle quali non viene mai a mettersi un uomo onesto che persegua fini puramente personali ».

[157] Nell'edizione 1909 Plechanov tralascia la proposizione con cui cominciava questo capoverso nel testo del *Sotsialdemokrat*: « Nei confronti del governo russo il tono di Černyševskij diventò sempre piú un tono di sfida ».

[158] Le annotazioni di Lenin al libro di Jurij Steklov su Černyševskij sono state redatte tra l'ottobre 1909 e l'aprile 1911, dopo quelle relative al libro di Plechanov (cfr., nel presente volume, pp. 627-657). Queste note sono state pubblicate per la prima volta nel v. 67 del *Literaturnoe nasledstvo*, Moskva, 1959.

[159] Cfr. Marx, *Il capitale*, I, p. 40.

[160] Si veda il già cit. *Arte e realtà*, p. 401.

[161] Cfr. cioè il *Ludwig Feuerbach*, di Engels, pp. 30 sgg.

[162] Con il titolo: *Ot klassičeskogo idealizma k dialektičeskomu materializmu* [Dall'idealismo classico al materialismo dialettico] uscí a Odessa, nel 1905, un'edizione russa del *Ludwig Feuerbach* di Engels. Il riferimento di Steklov è a pp. 48 sgg. dell'ed. ital. cit.

[163] Cioè in *Rapporti tra arte e realtà nell'estetica*: cfr. il cit. *Arte e realtà*.

[164] Cfr., nel presente volume, p. 639.

[165] Lenin rinvia alla settima sezione del III libro del *Capitale*. Qui Marx (cfr. ed. ital. cit., III, p. 1003) scrive: « I proprietari della semplice forza-lavoro, i proprietari del capitale e i proprietari fondiari, le cui rispettive fonti di reddito sono salario, profitto e rendita fondiaria, in altre parole gli operai salariati, i capitalisti e i proprietari fondiari, costituiscono le tre grandi classi della società moderna, fondata sul modo di produzione capitalistico ».

[166] Cfr. n. 159.

[167] Vladimir Alekseevič Levitskij, personaggio del *Prolog*, in cui si ritiene che l'autore abbia delineato un profilo di Nikolaj Dobroljubov. Le tesi di Černyševskij sono espresse nel romanzo attraverso le parole di Volgin (cfr. n. 149).

[168] Cioè dal *Dnevnik Levitskogo* [Diario di Levitskij], seconda parte, incompiuta, del *Prolog*.

[169] L'*Osvoboždenie* (L'emancipazione), quindicinale della borghesia monarchica liberale, pubblicato fuori della Russia dal 1902 al 1905, sotto la direzione di Pëtr Struve, divenne, nel gennaio 1904, organo dell'Unione per la liberazione, nucleo del futuro partito « costituzionale democratico » o « cadetto ».

[170] Riportando questo passo in *Che cosa sono gli amici del popolo* Lenin scrive: « Era necessario il genio di Černyševskij per comprendere cosí chiaramente allora, nel periodo stesso in cui la riforma contadina veniva compiuta (e quando non era ancora sufficientemente chiara neanche in occidente), il carattere essenzialmente borghese della riforma [...]. E Černyševskij comprendeva che l'esistenza di un governo che serve da schermo per coprire l'antagonismo dei nostri rapporti sociali è un male terribile che aggrava in modo

particolare la condizione dei lavoratori» (cfr., nella presente edizione, v. 1, p. 284).

[171] La tesi di Černyševskij è cosí commentata da Lenin in *Che cosa sono gli amici del popolo*: «Cioè, se i proprietari feudali sono in Russia tanto forti, è meglio che agiscano apertamente, francamente, e dicano tutto quello che hanno da dire invece di nascondere i loro interessi di proprietari feudali con i compromessi di un governo assoluto e ipocrito» (cfr., nella presente edizione, v. 1, pp. 284-285).

[172] Dopo aver riportato questo passo del *Prolog* e un brano dei *Pisma bez adresa* [Lettere senza indirizzo], Lenin scrive in *Che cosa sono gli amici del popolo*: «Černyševskij comprendeva che lo Stato feudale e burocratico non poteva emancipare i contadini, cioè non poteva abbattere i signori feudali, poteva soltanto fare "qualcosa di abominevole", un miserabile compromesso tra gli interessi dei liberali (riscatto e compera sono la stessa cosa) e quelli dei grandi proprietari fondiari [...]. Ed egli protestava, malediceva la riforma, auspicandone il fallimento, augurandosi che il governo perdesse l'equilibrio nelle sue giravolte tra i liberali e i grandi proprietari, che il conseguente fallimento avviasse la Russia sulla strada della lotta di classe aperta» (cfr., nella presente edizione, v. 1, p. 285).

[173] Cfr. n. 150.

[174] Cfr. Černyševskij, *Che fare?*, a cura di Ignazio Ambrogio, Milano, Universale economica, v. II, p. 146.

[175] *Ibidem*, p. 145.

[176] Lenin rimanda al numero del *Sovremennik* in cui apparve l'articolo di Černyševskij.

[177] Cfr. n. 154.

[178] In Rjazantsev, personaggio del *Prolog*, sarebbe ritratto il liberale Konstantin Kavelin.

[179] Servo della gleba, che capeggiò nel 1861 l'insurrezione contadina di Bezdna contro la riforma zarista. Venne fucilato nell'aprile di quell'anno. Cfr., al riguardo, nella presente edizione, v. 18, p. 22.

[180] Citato anche da Lenin nell'articolo intitolato *Alla memoria di Herzen* (cfr., nella presente edizione, v. 18, p. 21).

Aliotta Antonio, *La reazione idealistica contro la scienza,* Palermo, 1912.

Alla giovane generazione [K molodomu pokoleniju], Peterburg, settembre 1861.

Allgemeine Deutsche Biographie, v. 7, Leipzig, 1878.

Allgemeine Literatur-Zeitung, rivista pubblicata a Charlottenburg, sotto la direzione di Bruno Bauer, dal dicembre 1843 all'ottobre 1844.

Andreevič, cfr. E. Solovëv.

Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten, a cura di Arnold Ruge, Zürich-Winterthur, 1843, 2 vv.

Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, rivista pubblicata a Lipsia, sotto la direzione di Carl Grünberg, dal 1910 al 1930 (ne apparvero complessivamente 15 tomi).

Archiv für Philosophie: cfr. *Archiv für systematische Philosophie.*

Archiv für systematische Philosophie, rivista di tendenza idealistica, pubblicata a Berlino dal 1895 al 1931, come sezione a sé dell'*Archiv für Philosophie.* Dopo il 1925 mutò la testata in *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie.*

Aristotele, *De anima.*

— *De coelo.*

— *De mundo.*

— *Die Metaphysik des Aristoteles,* a cura di A. Schwegler, Tübingen, 1847-1848, 4 vv.

— *Metafisica.*

Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, Stuttgart, 1902, v. I.

Avenarius Richard, *Čelovečeskoe ponjatie o mire* [trad. russa, a cura di I. Fëdorov, di *Der menschliche Weltbegriff*], Peterburg, 1901.

— *Kritika čistogo opyta* [trad. russa, a cura di I. Fëdorov, di *Kritik der reinen Erfahrung*], Peterburg, 1907.

Baillie James Black, *The origin and significance of Hegel's logic, a general introduction to Hegel's system,* London, 1901. Cfr. Segond.

Bauch Bruno, Recensione a *Der Geist des Hellenentums in der modernen Physik* di A. E. Haas (cfr.), in *Kantstudien*, 1914, v. 19, n. 3, pp. 391-392.

Bauer Bruno, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843. Cfr. Marx, *Zur Judenfrage*.

— *Neueste Schriften über die Judenfrage*, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1844, n. IV, pp. 10-19.

— *Von den neuesten Schriften über die Judenfrage*, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1843, n. I, pp. 1-17.

Bauer Edgar, *Proudhon*, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1844, n. V, pp. 37-52.

Bauer Otto, Recensione a *Marx und Hegel* di J. Plenge (cfr.), in *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1913, v. 3, n. 3, pp. 528-530.

Bayle Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740[5], 4 vv.

Beaussire Émile, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, Paris-Londres-New York, 1865.

Beltov, cfr. Plechanov.

Bénard, cfr. Hegel.

Bentham Jeremy, *Théorie des peines et des récompenses*, Paris, 1826[3], v. II.

Bogdanov Aleksandr, *Avtoritarnoe myšlenie* [Il pensiero autoritario] nella raccolta di Bogdanov *Iz psichologii obščestva* [Dalla psicologia della società], Peterburg, 1904.

Bogučarskij Vasilij, *Iz prošlogo russkogo obščestva* [Dal passato della società russa], Peterburg, 1904.

Boltzmann Ludwig, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1909, 3 vv.

Botkin Vasilij, *Pisma ob Ispanii* [Lettere sulla Spagna], Peterburg, 1857.

Büchner Ludwig, *Kraft und Stoff*, Frankfurt a. M., 1855.

Busse Ludwig, *Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur der Jahre 1893-94*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1898, v. 111, n. 2, pp. 205-213.

— *Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur der Jahre 1896-97*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1902, v. 119, n. 2, pp. 182-204.

Byloe [Il passato], rivista di studi storici, pubblicata da V. L. Burtsev all'estero tra il 1900 e il 1904; negli anni 1906-1907 uscí a Pietroburgo, sotto la direzione di V. Ja. Bogučarskij-Jakovlev e P. E. Ščegolev.

Cabanis Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1802, 2 vv.

Carnot Lazare, *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, 1797.

Carstanjen Friedrich, *Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze: «Der naive und kritische Realismus»*, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1898, n. 1, pp. 45-95, n. 2, pp. 190-214, n. 3, pp. 267-293.

Černov Viktor, *Filosofskie i sotsiologičeskie etjudy* [Studi filosofici e sociologici], Moskva, 1907.

— *Marksizm i transtsendentalnaja filosofija* [Il marxismo e la filosofia trascendentale], *ibidem*, pp. 29-72.

Černyševskij Nikolaj, *Polnoe sobranie sočinenij* [Raccolta completa delle opere], Peterburg, 1906, vv. I-X.

— *Antropologičeskij printsip v filosofii* [Il principio antropologico in filosofia], in *Polnoe sobranie sočinenij*, v. VI.

— *Čto delat?* [Che fare?], 1863.

— *Ekonomičeskaja dejatelnost i zakonodatelstvo* [L'attività economica e la legislazione], in *Polnoe sobranie sočinenij*, v. IV.

— *Julskaja monarchija* [La monarchia di luglio], *ibidem*, v. VI.

— *Kapital i trud* [Capitale e lavoro], *ibidem*, v. VI.

— *Kavenjak* [Cavaignac], in *Sovremennik*, 1858, nn. 1 e 3.

— *Kritika filosofskich predubeždenij protiv obščinnogo vladenija* [Critica dei pregiudizi filosofici contro l'obščina], in *Sovremennik*, 1858, n. 12, pp. 575-614.

— *Kritika filosofskich predubeždenij protiv obščinnogo vladenija*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, v. IV.

— *Ne načalo li peremeny?* [Non è cominciata la svolta?], *ibidem*, v. VIII.

— *Očerki gogolevskogo perioda russkoj literatury* [Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa], *ibidem*, v. II.

— *Očerki iz političeskoj ekonomii (po Millju)* [Lineamenti di economia politica (secondo Mill)], *ibidem*, v. VII.

— *O novych uslovijach selskogo byta* [Sulle nuove condizioni della vita rurale], in *Sovremennik*, 1858, n. 2, pp. 393-441.

— *O pozemelnoj sobstvennosti* [Sulla proprietà terriera], in *Polnoe sobranie sočinenij*, v. III.

— *O pričinach padenija Rima (podražanie Monteskë)* [Sulle cause della caduta di Roma (imitazione di Montesquieu)], in *Sovremennik*, 1861, n. 5, pp. 89-117.

— *Pisma bez adresa* [Lettere senza indirizzo], in *Polnoe sobranie sočinenij*, v. X, parte II.

— *Pisma ob Ispanii V.P. Botkina* [Lettere sulla Spagna di V.P. Botkin], *ibidem*, v. III.

— *Politika. Mart 1862* [Politica. Marzo 1862], *ibidem*, v. IX.

— *Prolog* [Il prologo], *ibidem*, v. X, parte I.

— Recensione ai *Načala narodnogo chozjajstva* di W. Roscher (cfr.), in *Sovremennik*, 1861, n. 4, pp. 419-435.

— *Tichij golos* [Una voce tranquilla], in *Polnoe sobranie sočinenij*, v. X, parte I.

— *V izjavlenie priznatelnosti* [In segno di gratitudine], *ibidem*, v. IX.

— *Vozzvanie k barskim krestjanam* [Appello ai contadini dei signori], in M.K. Lemke, *Političeskie protsessy M.L. Michajlova, D.I. Pisareva i N.G. Černyševskogo*, Peterburg, 1907 (cfr.).

Cicerone Marco Tullio, *De divinatione*.

— *De fato*.

Clauberg = *Clavbergii Defensio cartesiana*, Amstelodami, 1652.

Clemente Alessandrino = *Clementis Alexandrini Opera*, v. III, *Stromata V-VIII. Scripta minora. Fragmenta*, Oxonii, 1869.

Dannemann Friedrich, *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange*, Leipzig-Berlin, 1910-1913, 4 vv.

— *Wie unser Weltbild entstand*, Stuttgart, 1912.

Darmstaedter Ludwig, *Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, Berlin, 1908.

Darwin Charles, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London, 1859.

Deborin Abram, *Dialektičeskij materializm* [Il materialismo dialettico], nella raccolta *Na rubeže* [Sulla soglia], Peterburg, 1909, pp. 38-75.

Denisjuk N., *Kritičeskaja literatura o proizvedenijach N.G. Černyševskogo* [Letteratura critica sulle opere di N.G. Černyševskij], Moskva, 1908.

Deutsch-französische Jahrbücher, rivista pubblicata in tedesco a Parigi, a cura di Karl Marx e di Arnold Ruge. Ne uscí solo il primo numero, doppio, nel febbraio del 1844.

Dietzgen Josef, *Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl*, Stuttgart, 1903. Contiene i seguenti scritti: *Der wissenschaftliche Sozialismus; Die Religion der Sozialdemokratie; Die Moral der Sozialdemokratie; Sozialdemokratische Philosophie; Das Unbegreifliche; Die Grenzen der Erkenntnis; Unsere Professoren auf den Grenzen der Erkenntnis; Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie.*

— *Das Wesen der meschlichen Kopfarbeit*, Hamburg, 1869.

Diogene Laerzio, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*, libri VIII e X.

Dostoevskij Fëdor, *Dnevnik pisatelja* [Diario di uno scrittore], 1876 sgg.

Družinin Aleksandr, *Polinka Saks*, 1847.

Du Bois-Reymond Emil, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, 1872.

Dudyškin Stepan, in *Otečestvennye zapiski*, 1861, n. 7.

Ebbinghaus Hermann, *Experimentelle Psychologie*, cfr. Ebbinghaus, *Ueber das Gedächtnis.*

— *Ueber das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*, Leipzig, 1885.

Edgar, cfr. Bauer Edgar.

Engel Bernhard Carl, Recensione a E. Hammacher, *Die Bedeutung der Philosophie Hegels*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1912, v. 148, pp. 95-97.

Engels Friedrich, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig, 1845.

— *Die Lage Englands*, in *Aus dem literarischen Nachlass vom Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, v. I, Stuttgart, 1902.

— *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Leipzig, 1878; Gottingen-Zürich, 1886; Stuttgart, 1894.

— Lettera a Marx del 21 settembre 1874, in *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx*, v. 4, Stuttgart, 1913.

— *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *Die Neue Zeit*, 1886, n. 4, pp. 145-157, n. 5, pp. 193-209; e Stuttgart, 1888.

— *Ot klassičeskogo idealizma k dialektičeskomu materializmu* [Dall'idealismo classico al materialismo dialettico; trad. russa, a cura di A. Gorovits e S. Klejner, del *Ludwig Feuerbach* di Engels, con in appendice le marxiane *Tesi su Feuerbach*], Odessa, 1905.

— *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, in *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844, n. 1-2, pp. 86-114.

— *Zur Wohnungsfrage*, Leipzig, 1872.

— Cfr. Marx-Engels.

Eulero = Euler Leonhard, *Institutiones calculi differentialis cum eius usu in analysi finitorum ac doctrina serierum*, Ticini, 1787, 2 vv.

Faucher Julius (o Jules), *Englische Tagesfragen*, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1844, n. VII, pp. 1-8, n. VIII, pp. 28-38, n. IX, pp. 30-32.

Feuerbach Ludwig, *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846-1866, vv. 4-6, 8-9.

— *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1903-1911, vv. 1-10.

— *Abälard und Heloise, oder der Schriftsteller und der Mensch*, Ansbach. 1834.

— *Darstellung, Entwicklung und Kritik der leibnizschen Philosophie*, Ansbach, 1837.

— *Das Wesen der Religion*, in *Sämtliche Werke*, Leipzig, v. 1, e Stuttgart, v. 7.

— *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1841.

— *Der Schriftsteller und der Mensch*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, v. 1.

— *Die Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde*, Nürnberg, 1830.

— *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, in *Sämtliche Werke*, Leipzig, v. 3.

— *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich-Winterthur, 1843, e in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, v. 2.

— *Herr von Schelling*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, v. 4.

— *Kritik des « Antihegel », ibidem*, v. 2.

— *Spinoza und Herbart, ibidem*, v. 4.

— *Todesgedanken, ibidem*, v. 1.

— *Über die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit, ibidem*, v. 4.

— *Über Spiritualismus und Materialismus*, in *Sämtliche Werke*, Leipzig, v. 10, e Stuttgart, v. 10.

— *Verhältnis zu Hegel*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, v. 4.

— *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, ibidem*, v. 2.

— *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, ibidem.*

— *Zur Beurteilung der Schrift « Das Wesen des Christentums », ibidem*, v. 7.

— *Zur Kritik der hegelschen Philosophie, ibidem*, v. 2.

Fischer Friedrich, *Die Metaphysik, von empirischem Standpunkte aus dargestellt*, Basel, 1847. Cfr. Prantl.

Fischer Kuno, *Hegels Leben, Werke und Lehre,* Heidelberg, 1901, v. I (8º v. della *Geschichte der neuern Philosophie* di K. Fischer).

Forel Auguste, *Gehirn und Seele,* Stuttgart, 1907.

Fourier Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées,* Paris, 1829.

— *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales,* Leipzig, 1808.

— *Traité de l'association domestique-agricole,* Paris-Londres, 1822, 2 vv

Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, giornale dei grandi banchieri tedeschi, pubblicato a Francoforte sul Meno dal 1836 al 1943. Dopo il 1949 ha ripreso le sue pubblicazioni con la testata *Frankfurter Allgemeine Zeitung.*

Gans Eduard, *Vorrede des Herausgebers* alle *Lezioni sulla filosofia della storia di Hegel,* in Hegel, *Werke,* Berlin, 1837, v. IX.

Gassendi Pierre, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos,* Gratianopoli, 1624.

Gauss Carl Friedrich, *Disquisitiones arithmeticae,* Lipsiae, 1801.

Genoff Peter, *Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik,* Zürich-Selnau, 1911.

Goethe-Schiller, *Xenien.*

Gogotskij Silvester, *Filosofskij leksikon* [Lessico filosofico], Kiev, 1857-1873.

Golos sotsialdemokrata [La voce del socialdemocratico], giornale menscevico, pubblicato tra il febbraio 1908 e il dicembre 1911, prima a Ginevra e poi a Pietroburgo, con la collaborazione di Plechanov, Martov, Akselrod, ecc.

Gomperz Theodor, *Les penseurs de la Grèce,* Paris, 1904-1905, 2 vv. [trad. francese, a cura di L. Raymond, di *Griechische Denker,* 1896].

Grün Karl, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung,* Leipzig-Heidelberg, 1874.

Guenther Konrad, *Vom Urtier zum Menschen,* Stuttgart, 1909, 2 vv.

Haas Arthur Erich, *Der Geist des Hellenentums in der modernen Physik,* Leipzig, 1914. Cfr. Bauch.

Haeckel Ernst, *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie,* Stuttgart, 1904. Cfr. Teichmann.

— *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie,* Bonn, 1899.

Hammacher Emil, *Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart,* Leipzig, 1911. Cfr. Engel.

Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen, a cura di Iwan Müller, v. V, parte I, München, 1888.

Haring Georg Wilhelm, cfr. Michelet.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Werke,* Berlin, 1832-1845, vv. I-XVIII, Leipzig, 1887, v. XIX.

— *Werke,* 2ª ed., Berlin, 1841, v. II (*Phänomenologie des Geistes*).

— *Cours d'esthétique,* a cura di Ch. Bénard, Paris-Nancy, 1840-1848.

— *Hegel's Philosophy of mind,* a cura di W. Wallace, Oxford, 1892.

— *Logique de Hegel,* a cura di A. Vera, Paris, 1859.
— *Phänomenologie des Geistes,* Leiden, 1907.
— *Philosophie de la nature,* a cura di A. Vera, Paris, 1863-1865.
— *Philosophie de la religion,* a cura di A. Vera, Paris, 1876-1878.
— *Philosophie de l'esprit,* a cura di A. Vera, Paris, 1867-1869.
— *The Logic of Hegel,* a cura di W. Wallace, Oxford, 1892.
— *Wissenschaft der Logik,* Nürnberg, 1812-1813.

Helvétius Claude Adrien, *De l'esprit,* Paris, 1822, 2 vv.

Herwegh Georg, *Das Lied vom Hasse,* 1841.

Herzen Aleksandr, *Kto vinovat?* [Di chi la colpa?], 1859.
— *Lišnie ljudi i želčeviki* [Gli uomini superflui e i biliosi], in *Sočinenija* [Opere], v. V, Peterburg, 1905.
— *N.G. Černyševskij,* in *Kolokol,* 1864, n. 186, p. 1.
— *Sbornik posmertnych statej Aleksandra Ivanoviča Gertsena* [Raccolta degli articoli postumi di Aleksandr Ivanovič Herzen], Ženeva, 1870.
— *Very dangerous!!!,* in *Kolokol,* 1859, n. 44, pp. 363-364.

Hibben John Grier, *Hegel's logic, an essay in interpretation,* New York, 1902. Cfr. Weber.

Hilferding Rudolf, *Finansovyj kapital* [trad. russa, a cura di I. Stepanov, di *Das Finanzkapital,* III v. delle *Marx-Studien* (cfr.), Wien, 1910] Moskva, 1912.

Höffding Harald, *Sovremennye filosofy* [I filosofi moderni, trad. russa, a cura di A. Smirnov, dall'orig. danese], Peterburg, 1907.

Holbach Paul-Henri, *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique,* Paris, 1822, 2 vv.

Janet Paul, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel,* Paris, 1860 [ma 1861].

Jodl Friedrich, *Lehrbuch der Psychologie,* Stuttgart, 1896.

Jungnitz Ernst, *Herr Nauwerck und die philosophische Fakultät,* in *Allgemeine Literatur-Zeitung,* 1844, n. VI, pp. 17-20. L'art. è firmato: J.

Jurkevič Pamfil, *Iz nauki o čelovečeskom duche* [Dalla scienza dello spirito umano], in *Trudy Kievskoj duchovnoj akademii,* 1860, 4.

Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft,* Riga, 1787.
— *Kritik der Urteilskraft,* Berlin, 1799.

Kantstudien, rivista filosofica di tendenza neokantiana, edita con varie interruzioni ad Amburgo, poi a Berlino e a Colonia, tra il 1897 e il 1944. Ha ripreso le sue pubblicazioni nel 1954.

Kautsky Karl, *Sotsialnaja revoljutsija* [trad. russa di *Die soziale Revolution,* di N. Karpov, a cura di Lenin], Ženeva, 1903.

Kleinpeter Hans, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart,* Leipzig, 1905.

Kolokol [La campana], giornale pubblicato a Londra tra il 1857 e il 1867 a cura di Herzen e Ogarëv. Ne uscirono 245 numeri.

Kulczycki Ludwik, *Istorija russkogo revoljutsionnogo dviženija* [Storia del movimento rivoluzionario russo], v. I, Peterburg, 1908.

La giovane Russia [Molodaja Rossija], Peterburg, 1862.

Lagrange Joseph-Louis, *Théorie des fonctions analytiques*, Paris, 1847[3].

— *Traité de la résolution des équations numériques de tous les degrés*, Paris, 1808.

Lange Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866.

Lassalle Ferdinand, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1858, 2 vv.

Lavrov Pëtr, *Očerki voprosov praktičeskoj filosofii* [Compendio dei problemi della filosofia pratica], Peterburg, 1860.

Le Bon Gustave, *L'évolution de la matière*, Paris, 1905.

— *L'évolution des forces*, Paris, 1907.

Leibniz Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, 1710.

— *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, in *Oeuvres philosophiques en latin et en français*, Hanovre, 1764.

Lemke Michail, *Političeskie protsessy M. L. Michajlova, D. I. Pisareva i N. G. Černyševskogo* [I processi politici di M. L. Michajlov, D. I. Pisarev e N. G. Černyševskij], Peterburg, 1907.

— *Protsess «Velikorustsev»* [Il processo dei seguaci del «Velikorus»], in *Byloe*, 1906, n. 7, pp. 81-103.

Lipps Theodor, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Heidelberg, 1906.

Loustalot, cfr. *Révolutions de Paris*.

Lucas Richard, *Bibliographie der radioaktiven Stoffe*, Hamburg-Leipzig, 1908.

Mach Ernst, *Grundriss der Physik für die höheren Schulen des Deutschen Reiches*, Leipzig, 1905-1908, 2 vv.

Mc Taggart John Mc Taggart Ellis, *Studies in the hegelian dialectic*, Cambridge, 1896.

Mariano Raffaele, *La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne*, Paris, 1868.

Marx-Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik*, Frankfurt a. M., 1845.

— *Manifest der kommunistischen Partei*, London, 1848.

— *Résolutions relatives à l'Alliance*, in *Résolutions du congrès général tenu à la Haye du 2 au 7 septembre 1872*, Londres, 1872.

Marx Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vv. I-III, 1867-1894.

— *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, aprile-maggio 1871.

— *Der leitende Artikel in Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung»*, in *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*, 1842, nn. 191, 193, 195.

— Lettera a Engels del 1º febbraio 1858, in *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx*, Stuttgart, 1913, v. 2.

— Lettera a Engels del 10 maggio 1870, *ibidem*, v. 4.

— *Über Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888.

— *Zur Judenfrage*, in *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844, n. 1-2, pp. 182-214. Cfr. B. Bauer, *Die Judenfrage*.

— *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1859.

Marx-Studien, rivista di studi sulla teoria del socialismo scientifico, edita a Vienna a cura di Max Adler e Rudolf Hilferding.

Michelet Karl Ludwig e Haring Georg Wilhelm, *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels*, Leipzig, 1887.

Mind, trimestrale di psicologia e filosofia, di tendenza idealistica, pubblicato, prima a Londra e attualmente a Edimburgo, dal 1876.

Nägeli Karl Wilhelm, *Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, in *Tageblatt der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in München 1877*, München, 1877.

[Napoleone] *Pensées de Napoléon*, Paris, s.d. [ma 1913].

Nauwerck, cfr. Jungnitz.

Nekrasov Nikolaj, *N. G. Černyševskij*, 1874 (altro titolo: *Prorok* = Il profeta).

Nernst Walther Hermann, *Le développement de la chimie générale et de la chimie physique*, in *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 1908, n. 15, pp. 180-184.

Neue Rheinische Zeitung, quotidiano pubblicato da Marx e Engels a Colonia dal 1º giugno 1848 al 19 maggio 1849.

Neue Zeit (*Die*), rivista teorica della socialdemocrazia tedesca, pubblicata a Stoccarda dal 1883 al 1923. Fu fondata e diretta per molti anni da Karl Kautsky.

Newton Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Paris, 1759.

Nikolaev Pëtr, *Ličnye vospominanija o prebyvanii Nikolaja Gavriloviča Černyševskogo v katorge* [Ricordi personali sulla permanenza di Nikolaj Gavrilovič Černyševskij ai lavori forzati], Moskva, 1906.

Noël Georges, *La logique de Hegel*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1894-1896, vv. II-IV, e poi, in volume, Paris, 1897.

— Recensioni a W. Wallace, *Hegel's Philosophy of mind* e *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his logic* (cfr.), in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1894, v. XXXVIII, pp. 538-540.

Norström Vitalis, *Naives und wissenschaftliches Weltbild*, in *Archiv für systematische Philosophie*, 1907, n. 4, pp. 491-510, 1908, n. 4, pp. 447-496.

Osvoboždenie [L'emancipazione], quindicinale della borghesia monarchica liberale, pubblicato fuori della Russia dal 1902 al 1905, sotto la direzione di Pëtr Struve.

Otečestvennye zapiski [Annali patri], mensile politico-culturale, pubblicato a Pietroburgo dal 1820 al 1830 e dal 1839 al 1884, quando venne soppresso dal governo zarista. Fu organo di stampa della democrazia rivoluzionaria e, in seguito, dei populisti.

Panteleev Longin, *Iz vospominanij prošlogo* [Dai ricordi del passato], Peterburg, 1905.

Paulsen Friedrich, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1899.

Pearson Karl, *The grammar of science*, London, 1892.

Pelazza Aurelio, *Riccardo Avenarius e l'empiriocriticismo*, Torino, 1909.

Pérès J., recensione all'art. di P. Rotta, *La rinascita dell'Hegel e la filosofia perenne* (cfr.), in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1911, v. LXXII, p. 333.

Perrin Jean, *Les atomes*, Paris, 1913.

— *Traité de chimie physique*, Paris, 1903. Cfr. Rey.

Perry Ralph Barton, *Present philosophical tendencies: a critical survey of naturalism, idealism, pragmatism and realism, together with a synopsis of the philosophy of William James*, London-New York, 1912.

Petzoldt Joseph, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1900-1904.

Pflaum Chr. D., *Bericht über die italienische philosophische Literatur des Jahres 1905*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1906, v. 129, pp. 94-105.

Philosophische Studien, rivista di filosofia pubblicata a Lipsia sotto la direzione di Wilhelm Wundt.

Pisarev Dmitrij, *Promachi nezreloj mysli* [Le topiche di un pensiero immaturo], 1864.

Planck Max, *Das Prinzip der Erhaltung der Energie*, Leipzig, 1908.

Platone, *Convito*.

— *Cratilo*.

— *Fedone*.

— *Filebo*.

— *Menone*.

— *Parmenide*.

— *Sofista*.

— *Teeteto*.

— *Timaeus*.

— *Timeo*.

Plechanov Georgij, *Bernstein und der Materialismus*, in *Die Neue Zeit*, 1897-1898, v. II, n. 44, pp. 545-555.

— *Cant protiv Kanta ili Duchovnoe zaveščanie g. Bernštejna* [Cant contro Kant o il testamento spirituale del sig. Bernstein], in *Zarja*, 1901, n. 2-3, pp. 204-225.

— *Estetičeskaja teorija Černyševskogo* [La teoria estetica di Černyševskij], nella raccolta *Za dvadtsat let* [In venti anni], Peterburg, 1908.

— *Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels*, in *Die Neue Zeit*, 1898-1899, v. I, pp. 133-145.

— *Kritika našich kritikov* [Una critica dei nostri critici], Peterburg, 1906.

— *K voprosu o razvitii monističeskogo vzgljada na istoriju* [Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia], Peterburg, 1895.

— *Materialismus militans*, in *Golos sotsialdemokrata*, 1908, n. 6-7, pp. 3-14, n. 8-9, pp. 3-26.

— *Materialismus oder Kantianismus?*, in *Die Neue Zeit*, 1898-1899, n. 19, pp. 589-596, n. 20, pp. 626-632.

— *N. G. Černyševskij*, in *Sotsialdemokrat*, 1890, n. 1, pp. 88-175, e poi Peterburg, 1910 [ma 1909].

— *Osnovnye voprosy marksizma* [Le questioni fondamentali del marxismo], Peterburg, 1908.

— *Otvet g. A. Bogdanovu (Pismo trete)* [Risposta al sig. Bogdanov (Lettera terza)], nel v. *Ot oborony k napadeniju* [Dalla difesa all'attacco], Moskva, s.d. [ma 1910].

— *Zu Hegels sechzigstem Todestag*, in *Die Neue Zeit*, 1891-1892, v. I, n. 7, pp. 198-203, n. 8, pp. 236-243, n. 9, pp. 273-282.

Plenge Johann, *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911.

Poincaré Henri, *La science et l'hypothèse*, Paris, s.d. [ma 1902].

Prantl Karl, *Friedrich Fischer*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 1878, v. 7, pp. 66-67.

Preussische Jahrbücher, mensile di filosofia, storia e letteratura, pubblicato a Berlino tra il 1858 e il 1935.

Proudhon Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, 1840. Cfr. Bauer Edgar.

Raab Friedrich, *Die Philosophie von Richard Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik*, Leipzig, 1912.

Rau Albrecht, *Friedrich Paulsen über Ernst Haeckel*, Berlin, 1906.

Reichardt Carl, *Schriften über den Pauperismus*, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1843, n. I, pp. 17-29, 1844, n. II, pp. 1-23.

Révolutions de Paris, settimanale democratico pubblicato a Parigi tra il luglio 1789 e il febbraio 1794. Sino al 1790 fu diretto da Elisée Loustalot.

Revue de métaphysique et de morale, rivista di studi filosofici pubblicata, a Parigi, dal 1893. Fu fondata da Xavier Léon e Élie Halévy.

Revue générale des sciences pures et appliquées, rivista di carattere scientifico, pubblicata a Parigi.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger, rivista mensile di studi filosofici, fondata a Parigi nel 1876 da Théodule-Armand Ribot.

Rey Abel, *La philosophie moderne*, Paris, 1908.

— *Les principes philosophiques de la chimie physique*, recensione a J. Perrin (cfr.), in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1904, v. LVII, pp. 393-409.

Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, quotidiano politico di opposizione all'assolutismo prussiano, pubblicato a Colonia dal 1º gennaio 1842 al 31 marzo 1843. Nell'ottobre 1842 Marx entrò nella redazione del giornale, che fu poco dopo soppresso dal governo prussiano.

Richter Raoul, Recensione a L. Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart* (cfr.), in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 1909, n. 1, pp. 105-110.

Riecke Eduard, *Handbuch der Physik*, cfr. *Lehrbuch der Physik*.

— *Lehrbuch der Physik zu eigenem Studium und zum Gebrauche bei Vorlesungen*, Leipzig, 1908, 2 vv.

Ritter Heinrich, *Geschichte der Jonischen Philosophie*, Berlin, 1821.

Rivista di filosofia, il piú antico periodico italiano di studi filosofici, pubblicato prima a Firenze e poi in varie altre città dal 1870 al 1943 (ma ha assunto questa testata nel 1909, quando è divenuto organo della Società filosofica italiana). Ha ripreso le sue pubblicazioni nel 1945.

Roscher Wilhelm, *Načala narodnogo chozjajstva* [trad. russa di *System der Volkswirtschaft* a cura di I. Babst], Moskva, 1860.

Rotta Paolo, *La rinascita dell'Hegel e la filosofia perenne*, in *Rivista di filosofia*, 1911, a. III, pp. 387-401. Cfr. Pérès.

Rusanov Nikolaj, *Sotsialisty Zapada i Rossii* [I socialisti dell'occidente e della Russia], Peterburg, 1908.

Salignac Fénelon, *Questions de physique générale et d'astronomie*, Toulouse, 1908.

Saganov Vjačeslav, *Nikolaj Gavrilovič Černyševskij na katorge i v ssylke* [Nikolaj Gavrilovič Černyševskij ai lavori forzati e in deportazione], Peterburg, 1907.

Schiller Ferdinand Canning Scott, Recensione a R. B. Perry, *Present philosophical tendencies* (cfr.), in *Mind*, 1913, n. 86, pp. 280-284.

Schinz Max, *Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie*, Zürich, 1908.

Schleiermacher Friedrich, *Herakleitos der Dunkle von Ephesos*, in *Museum der Altertumswissenschaft*, Berlin, 1807, pp. 313-533.

Schmidt Ferdinand Jacob, *Hegel und Marx*, in *Preussische Jahrbücher*, 1913, v. 151, n. 3, pp. 415-436.

Schmitt Eugen Heinrich, *Das Geheimnis der hegelschen Dialektik*, Halle a.S., 1888.

Segond Joseph-Louis-Paul, Recensione ad A. Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza* (cfr.), in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1912, v. LXXIV, pp. 644-646.

— Recensione a J. B. Baillie, *The origin and significance of Hegel's logic* (cfr.), in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1902, v. LIV, pp. 312-313.

Seneca Lucio Anneo, *De beneficiis*.

Senofonte = *Xenophontis Memorabilia*, Lipsiae, 1839.

Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*.

— *Schizzi pirroniani*.

Seth Andrew, *The development from Kant to Hegel with chapters on the philosophy of religion*, London, 1882. Cfr. Ulrici.

S. G., cfr. Gogotskij.

Shakespeare William, *All's well that ends well*, atto I, scena III.

Simon T. Collyns, Recensione a J. H. Stirling, *The secret of Hegel* (cfr.), in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1868, v. 53, pp. 268-270.

[Solovëv Evgenij], *Opyt filosofii russkoj literatury* [Saggio sulla filosofia della letteratura russa], Peterburg, 1905.

Sovremennik [Il contemporaneo], rivista pubblicata a Pietroburgo dal 1836 al 1866. Fu fondata da Puškin, e in seguito, prima con Belinskij, e poi con Černyševskij e Dobroljubov, diventò organo della tendenza democratica rivoluzionaria.

Sotsialdemokrat [Il socialdemocratico], rivista politico-letteraria edita dal gruppo « Emancipazione del lavoro » a Londra (n. 1, 1890) e a Ginevra (nn. 2-4, 1890 e 1892).

Spaventa Bertrando, *Da Socrate ad Hegel,* Bari, 1905. Cfr. Pflaum.

— *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea,* Bari, 1908.

Spicker Gideon, *Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie,* Berlin, 1874.

Stein Ludwig, *Philosophische Strömungen der Gegenwart,* Stuttgart, 1908. Cfr. Richter.

Steklov Jurij, *N. G. Černyševskij, ego žizn i dejatelnost (1828-1889)* [N. G. Černyševskij, la sua vita e attività (1828-1889)], Peterburg, 1909.

Stirling James Hutchison, *The secret of Hegel: being the hegelian system in origin, principle, form and matter,* London, 1865, 2 vv. Cfr. Simon.

Strache Hugo, *Die Einheit der Materie, des Weltäthers und der Naturkräfte,* Leipzig-Wien, 1909.

Sue Eugène, *Les mystères de Paris,* 1842. Cfr. Zychlinski.

Šuljatikov Vladimir, *Opravdanie kapitalizma v zapadnoevropejskoj filosofii. Ot Dekarta do E. Macha* [La giustificazione del capitalismo nella filosofia europea occidentale. Da Descartes a E. Mach], Moskva, 1908.

— *Iz teorii i praktiki klassovoj borby* [Dalla teoria e dalla pratica della lotta di classe], Moskva, 1907.

Svistok [Il fischietto], supplemento satirico del *Sovremennik,* creato da Nikolaj Dobroljubov. Uscí dal 1859 al 1863.

Szeliga, cfr. Zychlinski.

Teichmann Ernst, *Betrachtungen zu einigen neuen biologischen Werken,* in *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt,* 1904, n. 348, pp. 1-3. Cfr. Haeckel.

Thomson Joseph John, *Die Korpuskulartheorie der Materie,* Braunschweig, 1908.

Tiedemann Dietrich, *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Sokrates,* v. 1, Marburg, 1791.

Tsitovič Pëtr, *Čto delali v romane « Čto delat? »* [Che cosa facevano nel romanzo « Che fare? »], Odessa, 1879.

Ueberweg Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Berlin, 1876-1880, 3 vv.

— *Grundriss der Geschichte der Philosophie, fortgeführt von Max Heinze,* I, Berlin, 1909.

Ulrici Hermann, Recensione a A. Seth, *The development from Kant to Hegel* (cfr.), in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* 1883, v. 83, pp. 145-150.

Uspenskij Nikolaj, *Sočinenija* [Opere], II, Moskva, 1883.

Vangelo.

Velikorus [Il grande-russo], foglio clandestino, pubblicato a Pietroburgo nel 1861. Ne apparvero solo 3 numeri.

Vera Augusto, *Introduction à la philosophie de Hegel,* Paris, 1855.

— Cfr. Hegel.

Verworn Max, *Allgemeine Physiologie,* Jena, 1895.

— *Die Biogenhypothese,* Jena, 1903.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, rivista pubblicata a Lipsia dal 1876 al 1906. Fu fondata da Richard Avenarius.

Virchow Rudolf, *Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat*, Berlin, 1877.

Volkmann Paul, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart*, Leipzig-Berlin, 1910.

Volkszeitung, giornale fondato a Berlino nel 1853.

Wallace William, *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his logic*, Oxford, 1894[2]. Cfr. Noël.

— Cfr. Hegel.

Weber Louis, Recensione a J. G. Hibben, *Hegel's logic, an essay in interpretation* (cfr.), in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1904, v. LVII, pp. 430-431.

Willy Rudolf, *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie*, München, 1905.

Windelband Wilhelm, *Geschichte der alten Philosophie*, in *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, v. V, München, 1888 (cfr.).

Wolf Christian, *Anfangsgründe der Baukunst*.

— *Anfangsgründe der Fortifikation*.

Wundt Wilhelm, *Sistema filosofii* [trad. russa di *System der Philosophie*, a cura di A. M. Voden], Peterburg, 1902.

— *Über naiven und kritischen Realismus*, in *Philosophische Studien*, 1895-1896, v. 12, n. 3, pp. 307-408, 1896-1897, v. 13, n. 1, pp. 1-105, n. 3, pp. 323-433.

Zarja [L'aurora], rivista teorica marxista, pubblicata a Stoccarda nel 1901-1902, sotto la direzione di Lenin e di Plechanov. Ne uscirono quattro numeri.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, rivista filosofica fondata nel 1837 da Fichte e pubblicata, prima a Halle e poi a Lipsia, sino al 1918.

Zendavesta.

Zychlinski Franz Zychlin, *Eugen Sue: Die Geheimnisse von Paris. Kritik von Szeliga*, in *Allegemeine Literatur-Zeitung*, 1844, n. VII, pp. 8-48.

INDICE DEI NOMI

INDICE DEL VOLUME

Parte seconda

В. И. ЛЕНИН

СОЧИНЕНИЕ Т. 38 *(на итальянском языке)*

Заказное издание

Художественный редактор *В. Колганов.*

Технический редактор *Л. Полякова.*

Подписано к печати 9/IV 1975 г. Формат 60Х86[1]/16. Бум. л. 23,5. Печ. л. 44,65. Уч.-изд. л. 29,38. Изд. № 21622. Заказ 639. Цена 1 р. 23 к. Тираж 5 100 экз.

Издательство «Прогресс» Государственного комитета Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
Москва Г-21, Зубовский бульвар, 21.

Ярославский полиграфкомбинат «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 150014, Ярославль, ул. Свободы, 97.